

ALAN W. WATTS

Droga zen

Przełożył
Sebastian Musielak



DOM WYDAWNICZY REBIS
POZNAŃ 1997

Tytuł oryginału
The Way of Zen

Copyright © 1957 by Pantheon Books, Inc.
Copyright renewed 1985 by Mary Jane Watts
This translation published by arrangement with Pantheon Books,
a division of Random House, Inc.
Copyright © for the Polish edition by REBIS Publishing House Ltd.,
Poznań 1997

Redaktor serii
Jacek Kryg



Redaktorzy
Anna Mieszczanek
Grzegorz Dziamski



Opracowanie graficzne
Krzysztof Kwiatkowski

1(05)(082)

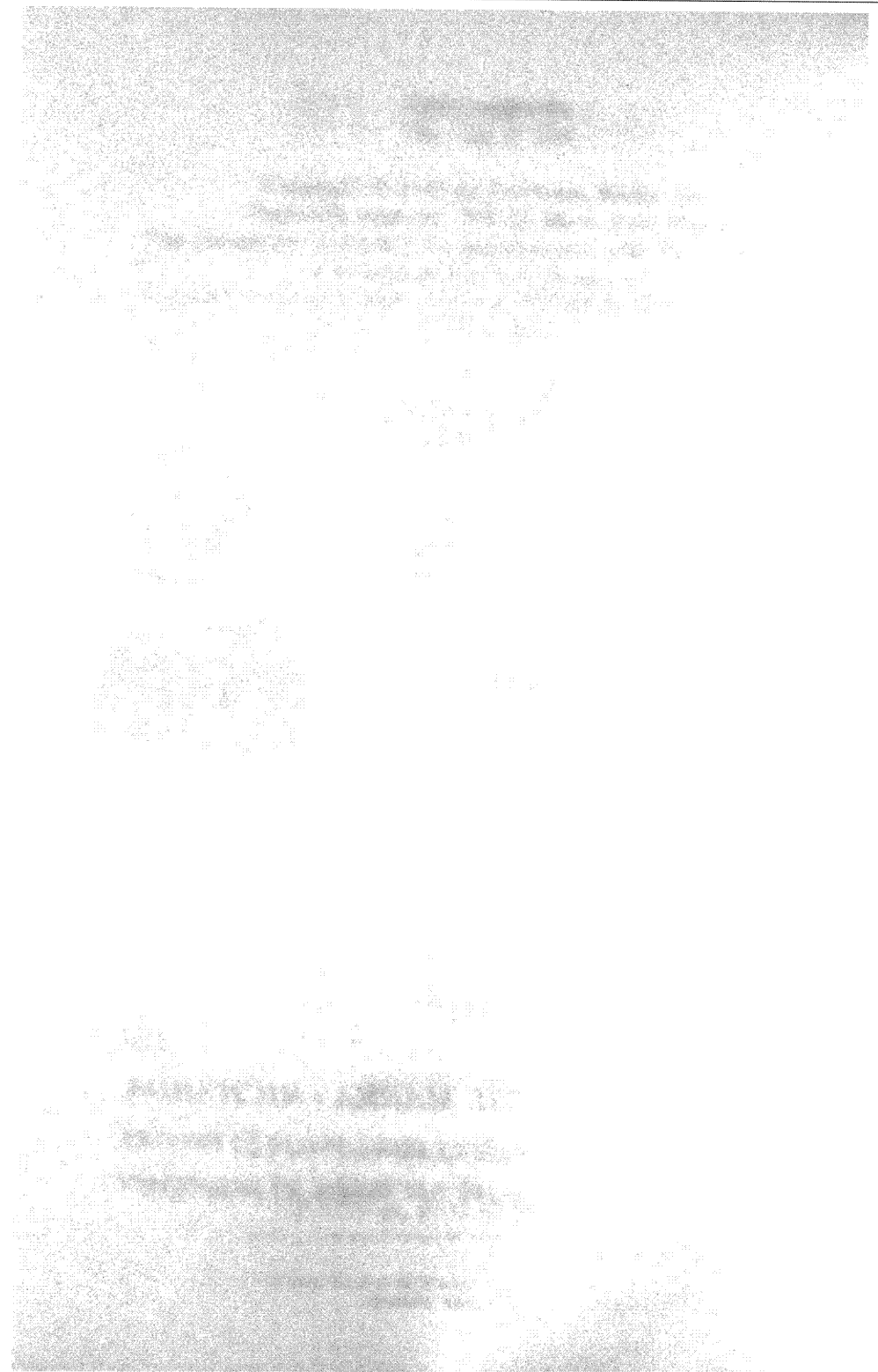
14

Wydanie I

ISBN 83-7120-354-3

Dom Wydawniczy REBIS
ul. Żmigrodzka 41/49, 60-171 Poznań
tel. 67-47-08, 67-81-40; fax 67-37-74
Fotoskład: Z.P. Akapit, Poznań, ul. Czernichowska 50B, tel. 793-888
Druk i oprawa: Drukarnia Wydawnicza im. W. L. Anczyca S.A.
Kraków. Zam. 5032/97

*Dla
TII, MARKA i RICHARDA,
którzy zrozumieją ją łatwiej,
gdyż nie mogą jej przeczytać*



SPIS TREŚCI

PRZEDMOWA	9
CZEŚĆ I. WIADOMOŚCI OGÓLNE I HISTORIA	19
1. Filozofia tao	21
2. Korzenie buddyzmu	50
3. Buddyzm mahajany	81
4. Powstanie i rozwój zen	104
CZEŚĆ II. ZASADY I PRAKTYKA	143
1. „Pusty i wspaniały”	145
2. „Siedzisz spokojnie, nic nie robisz”	166
3. Zazen i koan	189
4. Zen w sztuce	211
BIBLIOGRAFIA	243
ZALECANA LITERATURA W JĘZYKU POLSKIM	250
ADNOTACJE CHIŃSKIE	252
INDEKS	268

W ostatnim dwudziestolecu obserwujemy bardzo żywe zainteresowanie buddyzmem zen. Od czasów drugiej wojny światowej wzrosło ono do tego stopnia, że można by rzec, iż nurt ów zaczyna urastać do roli znaczącej siły w życiu umysłowym i artystycznym Zachodu. Jest to bez wątpienia związane z powszechnym entuzjazmem dla kultury japońskiej – będącym jednym z budujących następstw ostatniej wojny – który jednakże może się okazać li tylko przelotną modą. Głębszą przyczyną owego zainteresowania jest to, iż stanowisko zen jest tak bardzo zbliżone do „awangardy” myśli zachodniej.

Co bardziej alarmujące i niszczyielskie aspekty cywilizacji zachodniej nie powinny przysłonić nam faktu, że przeżywa ona jeden z najbardziej twórczych okresów w swej historii. W nowszych dziedzinach zachodniej nauki – w psychologii i psychoterapii, logice i filozofii nauki, semantyce i teorii komunikacji – zaczynają się pojawiać idee i odkrycia niezwykle fascynujące. Niewykluczone, że niektóre z tych odkryć zawdzięczamy pewnym wpływom filozofii azjatyckiej, lecz generalnie skłaniam się ku pogładowi, że mamy tu do czynienia raczej z paralelizmem niż z bezpośrednim wpływem. Zaczynamy sobie jednak zdawać sprawę z owego paralelizmu, a to stanowi zapowiedź wymiany poglądów, która powinna się okazać niezwykle owocna.

Myśl zachodnia zmieniła się w ciągu tego stulecia tak gwałtownie, iż znaleźliśmy się w stanie wielkiego chaosu. Nie dość, że intelektualści mają poważne problemy z nawiązaniem kontaktu z szeroką opinią publiczną, to jeszcze bieg naszego myślenia i najnowszej historii poważnie naru-

szył trzeźwe założenia tkwiące u podstaw naszych społecznych konwencji i instytucji. Dobrze znane pojęcia przestrzeni, czasu i ruchu, przyrody i jej praw, historii i zmian społecznych oraz samej ludzkiej osobowości rozmyły się i oto dryfujemy pozbawieni punktów odniesienia we wszechświecie, który coraz bardziej nasuwa nam na myśl buddyjską zasadę „Wielkiej Pustki”. Najróżniejsze mądrości Zachodu – czy to z dziedziny religii, filozofii, czy nauk przyrodniczych – nie są zbyt pomocne w zakresie sztuki życia w takim właśnie wszechświecie i perspektywa wyznaczania kursu na tak bezkresnym oceanie musi chyba wzbudzać w nas wielki strach. Przywykliśmy bowiem do absolutów, do sztywnych zasad i niezmiennych praw, których możemy się uchwycić, gdy brak nam duchowej i psychologicznej pewności.

Z tego też powodu, jak sądzę, tak wielkie zainteresowanie wzbudza kulturowo twórczy sposób życia, którego zwolennicy – od około tysiąca pięciuset lat – czują się w „Pustce” niczym ryba w wodzie i nie tylko nie odczuwają przed nią strachu, lecz nawet zdają się upatrywać w niej źródła nieprzebranego zachwyty. Używając słów zen, ich położenie zawsze było takie:

*W górze nawet dachówki, by schronić głowę;
W dole nawet piędzi ziemi, by postawić stopę.*

Gdybyśmy naprawdę byli gotowi na przyjęcie znaczenia słów: „lisy mają nory i ptaki powietrzne – gniazda, ale Syn Człowieczy nie ma miejsca, gdzie by głowę mógł wesprzeć”*, ten rodzaj języka w zasadzie nie brzmiałby obco w naszych uszach.

Nie jestem zwolennikiem „importowania” zen z Dalekiego Wschodu, jest on bowiem mocno związany z instytucjami kulturowymi, które są nam zupełnie obce. Bez wątpienia jednak są rzeczy, których możemy się za jego pomocą nauczyć – lub odczytać – i zastosować na nasz własny sposób. Szczególną zaletą zen jest sposób ekspresji, równie czytelny – czy może raczej równie niepojęty – dla intelektualisty i dla anal-

* Mt. 8, 20. Biblia Tysiąclecia, Wyd. Pallottinum, Poznań 1965 (przyp. tłum.).

fabety, dający możliwości porozumiewania się, o których my jeszcze nie myśleliśmy. Zen jest bezpośredni, jest w nim zacięcie i humor oraz cechy zarówno piękna, jak i absurdu, irytujące i upajające zarazem. Przede wszystkim jednak dysponuje on sposobem wywracania umysłu do góry nogami i rozkładania najbardziej dręczących problemów ludzkich na pytania w rodzaju: „Dlaczego jest mysz, kiedy się kręci?” W głębi ducha zen leży silne, aczkolwiek zupełnie pozbawione sentymentu współczucie dla ludzi, którzy cierpią i giną właśnie dlatego, że starają się siebie ocalić.

Jest wiele wspaniałych książek o zen, chociaż niektórych z tych najlepszych nie ma już w sprzedaży i w ogóle trudno je zdobyć. Do tej pory jednak nikt – nawet profesor Suzuki* – nie przedstawił nam pełnego omówienia historii powstania zen i jego związków z chińskim i hinduskim sposobem myślenia. Trzytomowe *Eseje o buddyzmie zen* (*Essays in Zen Buddhism*) Suzukiego to niesystematyczny zbiór rozpraw naukowych o różnych aspektach zagadnienia, niesamowicie przydatnych dla dobrze obeznanego z tematem badacza, lecz zupełnie niezrozumiałych dla szerokiej rzeszy czytelników nie mających pojęcia o fundamentalnych zasadach zen. Jego zachwycające *Wprowadzenie do buddyzmu zen* (*Introduction to Zen Buddhism*) jest pozycją o szczególnie i raczej specjalistycznym charakterze. Pomija bardzo ważne wiadomości o powiązaniu zen z chińskim taoizmem i hinduskim buddyzmem i w niektórych miejscach jest chyba nieco niepotrzebnie zagmatwane. Pozostałe prace Suzukiego to studia wybranych aspektów zen, które wymagają ogólnej wiedzy i perspektywy historycznej.

Zen w literaturze angielskiej i klasycie wschodniej (*Zen in English Literature and Oriental Classics*) R. H. Blythe'a to jedna z najlepszych dostępnych książek wprowadzających, lecz wydana została tylko w Japonii i również nie zawiera ogólnych wiadomości o zen. Jest to zbiór luźnych

* Daisetz Teitaro Suzuki (1870–1966), japoński naukowiec i myśliciel, buddysta zen. Pierwszy i główny popularyzator zen na Zachodzie, autor wielu książek i artykułów z tej dziedziny. Spis jego ważniejszych prac znajdzie Czytelnik w bibliografii na końcu książki (przyp. tłum.).

i zachwycająco trafnych spostrzeżeń i jako taki nie może zastąpić uporządkowanego omówienia tematu. Mój *Duch zen* (*Spirit of Zen*) to popularne przedstawienie wcześniejszych prac Suzukiego i poza tym, że jest bardzo nienaukowy, w wielu miejscach zawiera informacje nieaktualne i mylące, czego nie może usprawiedliwiać jego przejrzystość i prostota. *Buddyzm zen* (*Zen Buddhism*) Christmas Humphrey, wydany tylko w Anglii, również jest pozycją popularyzującą dokonania Suzukiego i – jak w pozostałych omawianych pracach – autorka nie podjęła się zadania umieszczenia zen w jego kontekście kulturowym. Książka napisana jest językiem jasnym i żywym, lecz autorka stawia kilka znaków równości pomiędzy buddyzmem a teozofią, które są – w moim odczuciu – bardzo dyskusyjne. Inne prace na temat zen – autorów zarówno wschodnich, jak i zachodnich – mają bardziej specjalistyczny charakter bądź są przedstawieniem zen na marginesie czegoś innego: psychologii, sztuki czy historii kultury.

Nic więc dziwnego, że z braku ogólnego, systematycznego i pełnego przedstawienia zagadnienia, wyobrażenia o zen na Zachodzie są nieco pomieszane, pomimo całego entuzjazmu i zainteresowania, jakie wzbudził. Problem polega więc na tym, aby napisać taką książkę – i to właśnie starałem się uczynić; jak się bowiem zdaje, nikt, kto rozumie ten temat lepiej ode mnie, nie ma na to ochoty bądź nie może tego zrobić. Przypuszczam, że do napisania takiej pracy najbardziej nadawałby się wytrawny i uznany mistrz zen. Obecnie jednak nikt taki nie włada wystarczająco dobrze językiem angielskim. Dodatkową trudność stanowi fakt, że osoba nawykła przemawiać w ramach własnej tradycji, a szczególnie w ramach jej zinstytucjonalizowanej hierarchii, rzadko dysponuje perspektywą i trafnością punktu widzenia postronnego obserwatora. Powtórzę, iż jedną z największych przeszkód w dialogu pomiędzy japońskimi mistrzami zen a ludźmi Zachodu stanowi niejasność co do kwestii różnic w założeniach leżących u podstaw obydwu kultur. Obie strony mają „klapki na oczach” i nie są świadome ograniczeń własnego sposobu porozumiewania się.

W takim wypadku najbardziej chyba odpowiednim autorem takiej pracy byłby człowiek wychowany w kulturze zachodniej, który spędził kilka lat pod okiem japońskiego mistrza, przechodząc przez cały cykl szkolenia zen. To z kolei byłoby zupełnie nie do przyjęcia z punktu widzenia zachodniej „naukowości”, gdyż osoba taka stałaby się „zapaleńcem” i „fanatykiem”, niezdolnym do obiektywnego i bezstronnego spojrzenia na zagadnienie. Lecz – szczęście w nie-szczęściu – zen to przede wszystkim doświadczenie, którego niewerbalny charakter wyklucza możliwość ogarnięcia go za pomocą metod czysto filologicznych i naukowych. Dowiedzieć się, czym zen jest – a w szczególności, czym zen nie jest – można jedynie poprzez praktykę, poprzez bezpośrednie z nim obcowanie. Tylko tak można odnaleźć sens ukryty pod warstwą słów. Jednakże ci ludzie Zachodu, którzy odbyli część specjalnego rodzaju treningu stosowanego w szkole zen rinzai*, zazwyczaj stają się „mrukliwi” i nieskłonni do rozmów, zgodnie z zasadą, że

Ci, którzy wiedzą, nie mówią;

Ci, którzy mówią, nie wiedzą.

To, że „nie zabierają głosu”, nie oznacza jednak, iż w ogóle nic nie mówią. Z jednej strony z wielką ochotą podzieliliby się swoją wiedzą z innymi ludźmi, z drugiej natomiast są przekonani, że w ostatecznym rozrachunku słowa są bezużyteczne; poza tym przestrzegają również niepisanej umowy, że nie będą omawiać pewnych aspektów przebytego szkolenia. Zaczynają więc przyjmować typowo azjatycką postawę: „przyjdź i sam się przekonaj”. Lecz naukowo nastawiony człowiek Zachodu to – nie bez powodu – osobnik ostrożny i sceptyczny, który lubi wiedzieć, „w co się pakuje”. Jest on w pełni świadomy skłonności swego umysłu do ulegania własnym złudzeniom, do odwiedzania miejsc, do których nie można wejść, nie porzuciwszy u progu krytycznego spojrzenia. Azjaci z reguły traktują tę postawę z tak

* Rinzai i soto to dwie najważniejsze obecnie szkoły buddyzmu zen (przyp. tłum.).

wielką pogardą – większą tylko u ich wielbicieli z Zachodu – że nie kwapią się z powiedzeniem dociekliwemu naukowcowi wielu rzeczy, które wcale nie wykraczają poza możliwości ludzkiego języka i rozumu.

Pisanie o zen jest więc równie trudne dla stojącego na zewnątrz „obiektywnego” obserwatora, co dla zaangażowanego, „subiektywnego” ucznia. W najróżniejszych sytuacjach miałem okazję poznać jedną i drugą stronę owego dylematu. Przebywałem i studiowałem z „obiektywnymi obserwatorami” i jestem przekonany, że bez względu na wszelkie ich zalety, nigdy nie udaje im się pojąć sedna sprawy i miast obiadu – zjadają menu. Byłem także członkiem tradycyjnej hierarchii – nie zen – i jestem równie mocno przekonany, że gdy patrzy się z takiej pozycji, nie wiadomo, jaki obiad właściwie się je. Człowiek taki staje się praktycznie „idiotą”, czyli – inaczej mówiąc – nie jest zdolny do porozumiewania się z ludźmi, którzy nie należą do tej samej kategorii.

To, że w naszym świecie wyznawcy różnych religii rzucają na siebie klątwy, jest tyleż niebezpieczne, co absurdalne. Dotyczy to szczególnie wielkich kultur Wschodu i Zachodu, gdzie korzyści, jakie daje porozumienie, są najbardziej obiecujące, a niebezpieczeństwa wynikłe z niemożności nawiązania dialogu – największe. Po nieco ponad dwudziestu latach prób objaśniania Zachodowi kultury Wschodu jestem coraz bardziej przekonany, że chcąc zinterpretować zjawisko takie jak zen, należy się trzymać pewnej wyraźnej zasady. Z jednej strony trzeba starać się okazać zrozumienie i doświadczyć takiego właśnie sposobu życia na tyle, na ile jest to możliwe. Z drugiej strony należy powstrzymać wszelkie zapędy, aby „przyłączyć się do organizacji”, aby się podporządkować jej instytucjonalnym wymogom. Taka przyjacielska, neutralna postawa sprzyja zachowaniu bezstronności. W najgorszym razie nieścisłości obserwatora sprowokują obie strony do jaśniejszego przedstawienia własnego stanowiska. Związek pomiędzy dwoma punktami widzenia staje się bowiem o wiele czytelniejszy, gdy pojawia się trzeci, z którym można je porównać. Tak więc jeśli nawet to stu-

dium o zen będzie jedynie wyrazem pewnej postawy, różniącej się od stanowiska zen i od zapatrywań zachodnich, zapewni ono przynajmniej taki właśnie, trzeci punkt odniesienia.

Nie ulega jednak wątpliwości, że istota zen wymyka się wszelkim próbom zorganizowania czy przywłaszczenia sobie przez jakąkolwiek instytucję. Jeśli istnieje na świecie coś, co wykracza poza system wykształconych przez kulturę wartości względnych, jest to zen – bez względu na to, jaką nadalibyśmy mu nazwę. Jest to wspaniały powód, dla którego zen nie został zinstytucjonalizowany, a także przyczyna tego, iż wielu z jego wczesnych wyznawców było „uniwersalnymi indywidualistami”, którzy nigdy nie zostali członkami żadnej organizacji zen i nigdy nie szukali uznania żadnej formalnej władzy zwierzchniej.

Taka właśnie jest moja postawa wobec zen i czuję, że powinienem być szczery z czytelnikiem w czasach, gdy autorytet człowieka czy też jego „wartość” budzą tak wielki niepokój. Nie mogę przedstawić siebie jako wyznawcy zen, ani nawet jako wyznawcy buddyzmu, odnoszę bowiem wrażenie, że takie określenie przypominałoby próbę zawinięcia nieba w papier pakowy i przyczepienia doń etykiety. Nie mogę przedstawić siebie jako naukowo obiektywnego badacza, gdyż – kiedy przedmiotem dociekań jest zen – odnoszę wrażenie, iż takie określenie przypominałoby zgłębianie śpiewu ptaków pośród kolekcji wypchanych słowików. Nie roszczę sobie żadnych praw do wypowiedzania się na temat zen. Mogę jedynie zapewnić, że miałem przyjemność studiowania literatury i podziwiania wytworów sztuki zen od czasu, gdy byłem jeszcze wyrostkiem, jak również cudowną możliwość bliższego przedstawiania z wieloma japońskimi i chińskimi wędrowcami, stąpającymi tą samą drogą wiodącą donikąd.

Książka ta przeznaczona jest zarówno dla czytelników ogólnie zainteresowanych tematem, jak i dla tych, którzy poważniej podchodzą do zagadnienia. Ufam, że ci pierwsi odniosą się z wyrozumiałością do zastosowania niektórych terminów specjalistycznych i do innych elementów użytego

aparatu krytycznego, najbardziej przydatnego tym, którzy pragną nieco bardziej zgłębić temat. Książka jest podzielona na dwie części, z których pierwsza zawiera ogólne wiadomości o zen i jego historii, a druga mówi o jego zasadach i praktyce.

Źródła informacji są trojakiego rodzaju. Po pierwsze, korzystałem niemal ze wszystkich prac na temat zen w językach europejskich. Korzystałem, rzecz jasna, w dużym stopniu z dzieł profesora D. T. Suzukiego, starałem się jednakże nie opierać na nich zbyt mocno – nie dlatego, aby zawierały jakieś błędy, lecz dlatego, że uważam, iż gdy mówię o świeżym spojrzeniu, winien jestem czytelnikom coś więcej niż tylko podsumowanie jego poglądów.

Po drugie, zasadniczą wizję zen przedstawioną w tej książce oparłem na dokładnych studiach ważniejszych pozycji spośród wczesnych źródeł chińskich, ze szczególnym uwzględnieniem *Hsin-hsin Ming*, *T'an Ching* – *Sutry Szóstego Patriarchy* – oraz *Lin-chi Lu* i *Ku-tsun-hsü Yü-lu*. Moja znajomość chińskiego z czasów dynastii T'ang nie jest zapewne dość dobra, abym mógł się zajmować subtelniejszymi aspektami literatury tego okresu, lecz okazała się wystarczająca, jak mniemam, do zrealizowania mego zamierzenia, którym było przejrzyste przedstawienie podstawowych założeń jej doktryny. Podczas pisania tej pracy bardzo pomagali mi moi koledzy i współpracownicy z Amerykańskiej Akademii Studiów Azjatyckich. Moje podziękowania pragnąłbym skierować w szczególności do profesorów Sabro Hasegawy i Gi-ming Shiena, do doktora Paula i doktora George'a Funga, doktora Fredericka Honga, pana Charlesa Yicka i do pana Kazumitsu Kato, kapłana szkoły zen soto.

Po trzecie, informacje czerpałem z niezliczonych spotkań z nauczycielami i uczniami zen w ciągu z górą dwudziestu lat.

Teksty cytowane w tej książce, o ile nie zazaczyłem inaczej, zostały przetłumaczone przeze mnie. Z myślą o osobach potrafiących czytać w języku chińskim za bibliografią dodałem załącznik z oryginalną chińską formą ważniejszych cytatów i określeń specjalistycznych. Stwierdziłem, że są

one nieodzowne dla czytelników poważniej zainteresowanych zagadnieniem, gdyż nawet pośród największych specjalistów w tej dziedzinie ciągle panuje wiele niejasności, jeśli chodzi o właściwe tłumaczenie tekstów zen z czasów dynastii T'ang. Odsyłacze do tej części to uporządkowane alfabetycznie litery umieszczone u góry wiersza.

Odsyłacze do innych prac zapisane są w formie nazwiska autora i numeru, kierującego czytelnika do bibliografii, gdzie znajdzie on pełny opis dzieła. Czytelnicy o głębszej wiedzy naukowej będą musieli mi wybaczyć, że nie stosowałem absurdalnych znaków diakrytycznych w łacińskich formach słów sanskryckich; stanowią one jedynie utrudnienie dla zwykłego czytelnika i zbędny dodatek dla sanskrytologa, który od razu przypomni sobie zapis dewanagari*. Nazwiska mistrzów zen i tytuły tekstów zen w zależności od miejsca pochodzenia podane są w zlatynizowanej formie języka mandaryńskiego** lub japońskiego, a terminy specjalistyczne w mandaryńskim, chyba że zostały użyte przy omawianiu jakiegoś specyficznego japońskiego aspektu zen. Jeśli chodzi o formy mandaryńskie, szerokie rozpowszechnienie latynizacji Wade'a-Gilesa nieomal zmusza do zastosowania tej metody, mimo że jej zapis ma bardzo niewiele wspólnego z rzeczywiście wypowiedzianymi głoskami.

Jestem niezwykle wdzięczny panu R. H. Blythe'owi za wyrażenie zgody na zacytowanie wielu przekładów wierszy haiku*** z jego prześwieatnej czterotomowej antologii *Haiku*, wydanej przez Hokuseido Press w Tokio; profesorowi Sabro Hasegawie za jego wielką pomoc w dostarczeniu ilu-

* Jeden z północnoindyjskich alfabetów, wykształcony ok. VI wieku ze starszego pisma brahmi i służący do zapisywania tekstów w sanskrycie, staroindyjskim języku znanym od ok. 1500 r. p.n.e. (przyp. tłum.).

** Najbardziej rozpowszechniona mówiona forma języka chińskiego, używana przez około siedemdziesięciu procent ludności Chin. Jest podstawą współczesnego standardowego języka ogólnonarodowego Chin i Tajwanu (przyp. tłum.).

*** Japońska forma poetycka składająca się z siedemnastu sylab rozmieszczonych w trzech wersach; pierwszy i trzeci wers mają po pięć sylab, a drugi siedem. Począwszy od XVII w., zaczęła dominować w poezji japońskiej (przyp. tłum.).

stracji do książki, jak również mojej córce Joan za fotografie Ryoanji*.

Na zakończenie tej przedmowy chciałbym z największym zadowoleniem wyrazić moją wdzięczność Fundacji Bollingena za trzyletnie stypendium, dzięki któremu ukończyłem znaczną część wstępnych badań niezbędnych do napisania tej książki.

ALAN W. WATTS

Mill Valley w Kalifornii
czerwiec 1956

* Świątynia buddyjska w Kioto z jednym z najsłynniejszych ogrodów piaskowo-skalnych (przyp. tłum.).

CZĘŚĆ I

Wiadomości ogólne i historia

Filozofia tao

Buddyzm zen to sposób życia i pogląd na życie nie przystający do żadnej kategorii współczesnej myśli zachodniej. Nie jest to religia ani filozofia; nie jest to szkoła psychologiczna ani rodzaj nauki. Zen jest przykładem czegoś, co w Chinach i Indiach nazywa się „drogą wyzwolenia”, i jest pod tym względem podobny do taoizmu, wedanty i jogi*. Jak wkrótce zauważymy, droga wyzwolenia nie może mieć żadnej pozytywnej definicji. Jej sens można jedynie przybliżyć, mówiąc, czym ona nie jest, w podobny nieco sposób jak rzeźbiarz odstawia swoje dzieło, usuwając z bloku zbędne kawałki kamienia.

Z punktu widzenia historii, zen można uważać za owoc wielowiekowej tradycji kultury indyjskiej i chińskiej, choć jest on w zasadzie znacznie bardziej chiński niż hinduski, a poczynając od dwunastego wieku, zadomowił się i najbardziej twórczo rozwinął w kulturze Japonii. Jako ukoronowanie tych wielkich kultur oraz niepowtarzalny i szczególnie pouczający przykład drogi wyzwolenia, zen jest bodaj najcenniejszym darem Azji dla reszty świata.

Korzenie zen sięgają w równym stopniu buddyzmu co taoizmu, dlatego też – biorąc również pod uwagę jego bardzo chiński klimat – najlepiej chyba będzie zacząć od przyj-

* Wedanta (sansk. „zakończenie Wed”) i joga (sansk. „zjednoczenie”) – dwa z sześciu ortodoksyjnych systemów filozofii indyjskiej (obok sankhji, mimamsy, wajśesiki i njaji). Na wedancie opiera się większość współczesnych szkół filozoficznych Indii. Głównymi jej tekstami są upaniszady, *Brahmasutry* oraz *Bhagawadgita*, a jej różne kierunki rozwijały się od VIII do XIII w. Joga, a w szczególności wiele z jej praktyk, wywarła duży wpływ na inne hinduskie szkoły filozoficzne. Jej głównym tekstem jest *Jogasutra*, powstała najprawdopodobniej w II w. n.e. (przyp. tłum.).

rzenia się jego chińskim protoplastom, jednocześnie ilustrując na przykładzie taoizmu, co rozumie się pod pojęciem drogi wyzwolenia.

Znaczną odpowiedzialnością za olbrzymie trudności w zrozumieniu zen, których przysparza on swoim adeptom na Zachodzie, można obarczyć nieznajomość chińskiego sposobu rozumowania; sposobu tak zdumiewająco różnego od naszego, a przecież – właśnie z tego powodu – tak bardzo nam pomocnego w nabraniu krytycznego dystansu do naszych własnych idei. Problem nie tkwi tu li tylko w przyswojeniu sobie rozmaitych koncepcji, różniących się od naszych tak, jak na przykład teorie Kanta różnią się od teorii Kartezjusza czy poglądy kalwinistów od poglądów katolików. Problem polega na umiejętności uzmysłowienia sobie rozbieżności w podstawowych założeniach myślowych i metodzie rozumowania, a są one tak często nie dostrzegane, że nasze interpretacje filozofii chińskiej łatwo stają się przeszczepem typowo zachodnich idei na grunt chińskiej terminologii. To niekorzystne zjawisko jest nieuchronną konsekwencją studiowania filozofii wschodniej jedynie z pomocą czysto filologicznych metod nauki zachodniej; słowa bowiem mówią coś tylko ludziom o podobnych doświadczeniach.

Nie należy się jednak posuwać w tym rozumowaniu zbyt daleko – do stwierdzenia, że język tak bogaty i subtelny jak angielski nie jest w stanie wyrazić chińskiego widzenia świata. Przeciwnie, ma on w tym względzie o wiele większe możliwości, niż się wydaje niektórym chińskim i japońskim adeptom zen i taoizmu, których znajomość angielskiego pozostawia nieco do życzenia. Trudności należy upatrywać nie tyle w języku, ile w schematach myślowych, które do tej pory wydawały się nierozzerwalnie związane z akademicką i naukową metodą badawczą. Nieprzystawalność tych schematów do zagadnień takich jak taoizm czy zen jest w znacznej mierze odpowiedzialna za utarty pogląd o tajemniczej, irracjonalnej i nieodgadnionej „mentalności wschodniej”. Co więcej, nie należy również zakładać, że omawiane zagadnienia są tak bardzo chińskie czy japońskie, że nie mają punktów wspólnych z żadną częścią naszej własnej kultury. To

prawda, że nic, co wynikałoby z formalnego podziału zachodniej nauki i myśli, nie odpowiada drodze wyzwolenia, jak jednak dobitnie wykazuje wspaniałe studium R. H. Blytha *Zen in English Literature* (*Zen w literaturze angielskiej*), zasadnicze spostrzeżenia zen mają charakter ponadczasowy.

Powodem, dla którego taoizm i zen zdają się przy pierwszym zetknięciu stanowić tak wielką zagadkę dla zachodniego umysłu, jest to, że nasze spojrzenie na naukę jest ograniczone. Prawie wszystko, co dla nas jest wiedzą, taoista nazwałby wiedzą konwencjonalną, gdyż dopiero wtedy wydaje się nam, że coś wiemy, kiedy możemy to sobie przedstawić za pomocą słów lub jakiegoś innego systemu znaków umownych – zapisu matematycznego czy notacji muzycznej. Wiedza takiego rodzaju nazywana jest konwencjonalną, ponieważ kodowanie przekazu jest kwestią społecznej umowy. Podobnie jak ludzie mówiący tym samym językiem przestrzegają niepisanej umowy stanowiącej o używaniu ustalonych słów dla oznaczenia odpowiednich przedmiotów, tak samo każdą społeczność spajają więzy komunikacji opierającej się na najróżniejszych, umownych normach klasyfikowania oraz wartościowania działań i przedmiotów.

Celem edukacji jest więc dostosowanie dzieci do życia w społeczności poprzez nakłonienie ich do nauczania się i zaakceptowania przyjętych w niej zasad – praw i konwencji dotyczących porozumiewania się – dzięki którym społeczność ta utrzymuje swą jednorodność. Najpierw jest język mówiony. Dziecko uczy się uznawać „drzewo”, a nie „tra-pa-tam”, za przyjęty znak tego tam (gdy pokazuje na drzewo). Zrozumienie, że słowo „drzewo” jest kwestią konwencji, nie sprawia nam żadnych trudności. O wiele mniej oczywiste jest natomiast to, że konwencja rządzi także zakresem wyodrębnienia rzeczy, do której określone słowo jest przypisane. Dziecko bowiem trzeba nauczyć nie tylko tego, jakie wyrazy mają oznaczać jakie przedmioty, ale także owego subtelного sposobu, w jaki w jego kulturze przyjęło się odgraniczać rzeczy od siebie, ustanawiając wewnętrzne granice naszego codziennego doświadczenia. Konwencja naukowa

decyduje więc o tym, czy węgorz powinien być rybą, czy wężem, a konwencja gramatyczna określa, które doświadczenia powinno się nazywać rzeczami (podmiotami, dopełnieniami i okolicznikami), a które zdarzeniami i czynnościami. Do jakiego stopnia owe konwencje mogą być arbitralne, ukazuje nam pytanie: „Co się stanie z moją pięścią [rzeczownik – rzecz], kiedy rozewrę dłoń?” Rzecz (wyrażona okolicznikiem) zniknie w magiczny sposób, ponieważ czynność została ukryta za częścią mowy zazwyczaj kojarzoną z rzeczą! W języku angielskim granice pomiędzy rzeczami i czynnościami są wyraźnie – choć nie zawsze logicznie – wyróżnione; natomiast wiele słów w języku chińskim pełni funkcję zarówno rzeczownika, jak i czasownika i osoba myśląca w tym języku nie ma większych kłopotów z postrzeganiem przedmiotów także jako zdarzeń, a świata bardziej jako zbioru procesów niż pewnych jednostkowych bytów.

Oprócz języka, dziecko musi również zaakceptować wiele innych form społecznej umowy. Życie w grupie wymaga ustalenia konwencji dotyczących prawa i etyki, dobrego zachowania i sztuki, ważenia, mierzenia i liczenia oraz – nade wszystko – roli społecznej. Jeśli nie określimy naszych ról – ojca, nauczyciela, pracownika, artysty, „przeciętnego faceta”, dzentelmena, sportowca i tak dalej – trudno nam się porozumiewać. Im bardziej utożsamiamy się z określonymi stereotypami i kojarzonymi z nimi zasadami postępowania, tym silniej czujemy, iż naprawdę jesteśmy taką osobą, ponieważ ludzie o podobnych rolach łatwiej nas akceptują – łatwiej nas identyfikują i prędzej dochodzą do przekonania, że mają nas „pod swoją kontrolą”. Spotkanie dwóch nieznanym na przyjęciu w sytuacji, kiedy gospodarz, przedstawiając ich sobie, pominął milczeniem odgrywane przez nich role, jest zawsze trochę kłopotliwe: żaden z nich nie wie, jakich reguł rozmowy i zachowania powinien przestrzegać.

Nietrudno sobie uzmysłwić konwencjonalny charakter ról społecznych. Przecież ojciec może być lekarzem i artystą, będąc jednocześnie pracownikiem i bratem. Oczywiście jest przy tym, że nawet suma wszystkich przyklejonych mu

przez jego role etykietek będzie opisem bardzo niekompletnym, pozwalającym co najwyżej na pewną ogólną klasyfikację.

Konwencje rządzące ludzką tożsamością są jednak o wiele subtelniejsze i trudniej dostrzegalne od konwencji społecznych. Poprzez dogłębny, aczkolwiek mało uświadamiający, proces uczymy się utożsamiać z nie mniej konwencjonalnym wizerunkiem „siebie”. Na konwencjonalne „ja” lub „personę” składa się bowiem w znacznym stopniu pewna złożona z wybranych wspomnień historia, rozpoczynająca się w chwili narodzin. Zgodnie z konwencją nie jestem po prostu tym, co teraz robię. Jestem także tym, co zrobiłem, a poddana obróbce konwencji wersja mojej przeszłości wydaje się „mną” niemalże bardziej rzeczywistym od tego, którym jestem w tym momencie. To bowiem, kim jestem, wydaje się wielce ulotne i nieuchwytnie, podczas gdy to, kim byłem, jest ustalone i nieodwołalne. Przeszłość jest solidną podstawą do prognozowania, kim będę w przyszłości; dochodzi więc do tego, że jestem utożsamiany przede wszystkim z tym, co już nie istnieje, a nie z tym, co jest obecnie!

Należy sobie uzmysłowić, czym jest wybór wspomnień i przeszłych zdarzeń składających się na tożsamość człowieka. Z niezliczonych zdarzeń i doświadczeń niektóre zostały uznane za ważne i wyłowione – można by rzec: wyabstrahowane – przy czym kryterium ważności ustalone zostało, rzecz jasna, podług konwencjonalnych wzorców. Esencją wiedzy konwencjonalnej jest właśnie system abstrakcji. Składają się nań znaki i symbole, w których rzeczy i zdarzenia zostały zredukowane do ogólnych zarysów, podobnie jak chiński ideogram *jen*^a znaczy „człowiek”, gdyż jest skrajnym uproszczeniem i uogólnieniem kształtu ludzkiego ciała.

Dzieje się tak nie tylko z ideogramami. „Człowiek”, „ryba”, „gwiazda”, „kwiat”, „biegać”, „rosnąć” – wszystkie te słowa oznaczają klasy obiektów lub zdarzeń, które mogą być rozpoznane jako przynależne do swoich klas na podstawie bardzo prostych cech, wyabstrahowanych z całej złożoności rzeczywistych obiektów.

Abstrakcja jest więc niemal niezbędna dla komunikacji, gdyż umożliwia przedstawianie naszych doświadczeń prostymi i energicznymi „ogarnięciami” umysłu. Powiedzenie, że możemy myśleć tylko o jednej rzeczy naraz, jest jak stwierdzenie, iż oceanu nie da się wypić jednym haustem. Potrzebna jest szklanka, aby opróżniać go stopniowo, łyk po łyku. Abstrakcje i konwencjonalne znaki są jak owa szklanka: redukują doświadczenie do jednostek prostych na tyle, że możliwe staje się ich zrozumienie jedna po drugiej. W podobny sposób mierzy się łuki, redukując je do ciągu króciutkich odcinków lub wyobrażając je sobie pod postacią kwadracików siatki na papierze milimetrowym przeciętych zakreślonym torem.

Innymi przykładami tego samego procesu są fotografie prasowe i przekaz telewizyjny. W pierwszym wypadku pewna naturalna sytuacja przedstawiana jest za pomocą mozaiki jasnych i ciemnych plamek, która widziana gołym okiem wygląda jak zwykle czarno-białe zdjęcie. Bez względu na to, jak ludzaco może ono przypominać autentyczną sytuację, jest to tylko jej rekonstrukcja, mająca postać plamek, podobnie jak nasze konwencjonalne słowa i myśli są rekonstrukcją doświadczenia, mającą postać abstrakcyjnych znaków. W procesie bardziej przypominającym już proces myślowy kamera telewizyjna przetwarza naturalną sytuację na następujące po sobie serie impulsów, które mogą być przesyłane za pomocą kabla.

Komunikacja poprzez tego rodzaju konwencjonalne znaki daje nam więc abstrakcyjne, porcjowe odwzorowanie uniwersum, gdzie naprawdę wszystko dzieje się jednocześnie i którego prawdziwa, namacalna rzeczywistość zawsze wymyka się próbom pełnego opisanie metodami abstrakcyjnymi. Pełne opisanie małej drobiną kurzu za pomocą tych środków zajęłoby całą wieczność, wymagałoby bowiem objaśnienia każdego jej punktu.

Linearno-porcjowy charakter mowy i myślenia szczególnie łatwo uwidacznia się we wszystkich językach korzystających z alfabetu, przedstawiających doświadczenia w długich ciągach literowych. Niełatwo odpowiedzieć na pytanie,

dlaczego musimy się porozumiewać między sobą (mówić) i z sobą (myśleć) za pomocą tej metody. Życie nie toczy się przecież tak dziwnym torem – niczym po sznurku – i nasz organizm nie przeżyłby ani chwili, gdyby miał się kontrolować, myśląc o każdym oddechu, każdym uderzeniu serca i każdym impulsie nerwowym. Jeśli jednak mamy znaleźć jakieś wyjaśnienie tej charakterystycznej cechy myślenia, pomocna może się okazać analogia do zmysłu wzroku. Dysponujemy dwoma rodzajami widzenia – centralnym i peryferyjnym, które można przyrównać do oświetlenia punktowego i rozproszonego. Z widzenia centralnego korzystamy przy pracy dokładnej – jak czytanie – kiedy nasze oczy koncentrują się po kolei na niewielkich fragmentach przestrzeni – podobnie jak światło punktowe. Widzenie peryferyjne jest mniej świadome, nie tak jasne jak intensywna wiązka światła punktowego. Używamy go, patrząc w nocy oraz „podświadomie” postrzegając przedmioty i ruchy poza wycinkiem widzenia centralnego. W przeciwieństwie do światła punktowego, może ono objąć bardzo wiele rzeczy jednocześnie.

Istnieje więc pewna analogia – i nie jest to być może jedynie analogia – pomiędzy widzeniem centralnym i świadomym, linearno-porcjowym myśleniem oraz pomiędzy widzeniem peryferyjnym i dość tajemniczym procesem umożliwiającym nam regulowanie niewiarygodnie złożonych funkcji naszych organizmów bez żadnego udziału myślenia. Powinniśmy przy tym zaznaczyć, że określamy nasze organizmy jako złożone, próbując je zrozumieć za pomocą linearnego myślenia, używając słów i pojęć. Złożoność kryje się jednakże nie tyle w naszych organizmach, ile w podejmowanych wysiłkach zrozumienia ich dzięki naszej metodzie myślenia. Wysiłki te przypominają próby zorientowania się w umeblowaniu dużego pokoju za pomocą pojedynczego promienia światła. Zadanie jest równie skomplikowane jak picie wody widelcem zamiast filiżanką.

Pisany język chiński ma w tym względzie nieznaczną przewagę nad naszym i jest być może pewnym przejawem odmiennego sposobu myślenia. Podobnie jak nasz jest on linearny, podobnie jak nasz jest serią abstrakcji postrzega-

nych w pojedynczych porcjach. Jego znaki są jednak nieco bliższe rzeczywistości niż złożone z liter słowa, gdyż są w zasadzie rysunkami, a jak mówi chińskie przysłowie: „Jeden obraz wart jest stu słów”. Porównajmy, dla przykładu, jak łatwo zademonstrować komuś sposób zawiązania skomplikowanego węzła, a jak trudno wytłumaczyć mu to jedynie słowami.

Człowiek Zachodu jest na ogół przekonany, że tak naprawdę nie rozumiemy tego, czego nie potrafimy przedstawić czy przekazać za pomocą liniowo uporządkowanych znaków procesu myślowego. Jesteśmy niczym ów tancerz, któremu słoń nadepnął na ucho i nie może się nauczyć żadnego tańca, zanim ktoś nie rozrysuje mu wszystkich kroków. Z niewiedomego powodu nie mamy zaufania do „widzenia peryferyjnego” naszego umysłu i nie wykorzystujemy go całkowicie. Muzyki, na przykład, uczymy się, sprowadzając cały zakres tonu i rytmu do notacji o ustalonych interwałach, która nie nadaje się do zapisania muzyki orientalnej. Azjatycki instrumentalista dysponuje bardzo ogólnym zapisem muzycznym i używa go jedynie do przypomnienia sobie melodii. Jego nauka muzyki nie polega na czytaniu nut, lecz na wsłuchiwaniu się w grę nauczyciela i – po „wycuciu” melodii – na naśladowaniu go, co pozwala mu osiągnąć toniczną i rytmiczną głębię, z którą mogą się równać jedynie dokonania niektórych zachodnich artystów jazzowych stosujących tę samą metodę.

Nie próbuję przez to powiedzieć, że ludzie Zachodu w ogóle nie korzystają z „peryferyjnego umysłu”. Jak wszyscy ludzie, używamy go przez cały czas i każdy artysta, każdy rzemieślnik, każdy sportowiec wykorzystuje jego możliwości w pewien specyficznie przekształcony sposób. Filozofia i inne nauki nie traktują go jednak poważnie. Zaczęliśmy sobie zdawać sprawę z jego potęgi w bardzo niewielkim stopniu i niezmiennie rzadko przychodzi nam na myśl, że jedna z najbardziej istotnych jego funkcji polega na zdobywaniu owej „wiedzy o świecie rzeczywistym”, którą próbujemy uzyskać za pomocą nieporadnych kalkulacji teologicznych i metafizycznych oraz poprzez wnioskowanie logiczne.

W starożytnym społeczeństwie chińskim odnajdujemy dwie uzupełniające się tradycje „filozoficzne” – konfucjanizm i taoizm. Ogólnie mówiąc, pierwszy z nich zajmuje się konwencjami językowymi, etycznymi i prawnymi oraz ceremoniałami, które wyposażają społeczność we własny system komunikacji. Innymi słowy, w sferze zainteresowania konfucjanizmu leży wiedza konwencjonalna i w jej duchu wychowuje się dzieci, dopasowując ich kapryśne i krnąbrne natury do wymiarów prokrustowego łoża społecznego ładu. Jednostka określa siebie i swoje miejsce w społeczeństwie zgodnie z przykazaniami konfucjanizmu.

Taoizm natomiast pochłania przede wszystkim ludzi starszych, w szczególności tych, którzy wycofują się z aktywnego życia wśród współplemieńców. Ich odsunięcie się od społeczności jest rodzajem zewnętrznej oznaki wewnętrzne go wyzwolenia z więzów konwencjonalnych schematów myślenia i postępowania. Taoizm skupia się bowiem na wiedzy niekonwencjonalnej, pojmowaniu życia bezpośrednio, a nie poprzez abstrakcyjne, linearne pojęcia myślenia obrazowego.

Konfucjanizm koncentruje się więc na – wymuszonym przez życie w społeczności – wtłaczaniu naturalnej spontaniczności w sztywne reguły konwencji. Przedsięwzięcie to pociąga za sobą nie tylko wewnątrz konflikt i cierpienie, ale także utratę tej szczególnej naturalności i samozapomnienia, za które tak bardzo kocha się małe dzieci, a co czasem udaje się odzyskać świętym i mędrcom. Zadaniem taoizmu jest usunięcie nieuniknionych konsekwencji takiej dyscypliny oraz nie tylko odzyskanie, ale i rozwinięcie naturalnej spontaniczności, którą nazywa się tzu-jan^b, czyli „bycie takim, jakim się jest”. Spontaniczność dziecka jest dziecinna, jak wszystko, co go dotyczy. Edukacja pomaga w uformowaniu go kosztem jego spontaniczności. W niektórych wypadkach konflikt pomiędzy społeczną konwencją a stłumioną spontanicznością jest tak gwałtowny, że uzewnętrznia się poprzez występkę, choroby psychiczne i neurozy, które są ceną płaconą przez nas za – skądinąd niekwestionowane – zalety porządku.

Taoizmu nie można w żadnym razie rozumieć jako buntu przeciwko konwencji, chociaż zdarzało się, że używano go do wzniecania rewolucji. Taoizm jest drogą wyzwolenia, która nigdy nie przychodzi poprzez rewolucję; ogólnie wiadomo, że większość rewolucji wprowadza tyranie gorsze jeszcze od obalonych. Uwolnić się od konwencji nie znaczy ją odrzucić, lecz nie dać się przez nią oszukać; to umieć z niej korzystać jak z narzędzia, a nie być przez nią wykorzystywanym.

W kulturze zachodniej nie istnieje żaden system odpowiadający taoizmowi, gdyż nasza judeochrześcijańska tradycja duchowa utożsamia Absolut, czyli Boga, z moralnym i logicznym porządkiem konwencji. Można by powiedzieć, że jest to nieomal kulturalna katastrofa, porządek społeczny przytłaczany jest bowiem nadmiarem władzy, co prowadzi do tak charakterystycznych dla zachodniej historii rewolucji religijnych i kulturowych. Należy tu odróżnić świadomość wewnętrznego konfliktu ze społecznie uznanymi konwencjami od poczucia dysharmonii z prądródeł i prądziejziną życia, z samym Absolutem. Poczucie winy w tej drugiej sytuacji rozrasta się do tak absurdalnych rozmiarów, że musi prowadzić albo do wyparcia się własnej natury, albo do odrzucenia Boga. Ponieważ pierwsze wyjście jest w gruncie rzeczy niemożliwe – przypomina rozgryzanie własnych zębów – nieuchronnym następstwem pozostaje przyjęcie drugiego, gdy takie środki zaradcze jak konfesjonał przestają już skutkować. Tak jak w wypadku wszystkich rewolucji, rewolucja skierowana przeciwko Bogu kładzie podwaliny pod jeszcze gorszą tyranie państwa absolutnego; gorszą, bo nie potrafiącą nawet przebaczać i nie uznającą niczego poza granicami swojego władztwa. Nawet jeśli ostatnie zdanie jest w odniesieniu do Boga teoretycznie prawdziwe, reprezentujący Go na ziemi Kościół był zawsze gotowy przyznać, że pomimo niezmienności boskich przykazań, nikt nie jest władny określać granic Jego miłosierdzia. Na wakujący tron Absolutu wpycha się relatywizm, dopuszczając się bałwochwalstwa i świętokradztwa wobec Boga – obwołując absolutem pojęcie, konwencjonalną abstrakcję. Mało jest jed-

nak prawdopodobne, ażeby tron mógł się zwolnić, gdyby nie wakował niejako już wcześniej, gdyby tradycja zachodnia dysponowała jakimś sposobem pojęcia Absolutu bezpośrednio, poza ramami konwencjonalnego porządku.

Oczywiście, samo słowo „Absolut” sugeruje nam coś abstrakcyjnego i pojęciowego, jak na przykład „Czysty Byt”. Samo pojęcie „ducha” przeciwstawionego „materii” wydaje się bliżej spokrewnione z abstrakcją niż z konkretną rzeczywistością. W taoizmie jednakże, podobnie jak w pozostałych drogach wyzwolenia, Absolutu nie wolno mylić z abstrakcją. Z drugiej strony, jeśli stwierdzimy, że tao⁶, jak nazywa się absolutną Rzeczywistość, jest bardziej konkretne niż abstrakcyjne, może to prowadzić do kolejnych pomyłek. Jesteśmy bowiem przyzwyczajeni do kojarzenia konkretności z substancją, z tym, co fizjologiczne, biologiczne i naturalne – mając na myśli to, co nie jest nadnaturalne. Jednak z punktu widzenia taoizmu i buddyzmu również te określenia służą konwencjonalnym i abstrakcyjnym dziedzinom wiedzy.

Biologia i psychologia są, na przykład, odmianami wiedzy przedstawiającymi świat rzeczywisty za pomocą własnych, specyficznych i abstrakcyjnych kategorii. Mierzą i klasyfikują nasz świat w sposób odpowiedni do konkretnych korzyści, jakie zamierzają dzięki niemu uzyskać; analogicznie geodeta opisuje ziemię w hektarach, firma budowlana w wywrotkach lub tonach, a badacz gleby używa do tego opisu wzorów chemicznych. Stwierdzenie, że prawdziwa rzeczywistość ludzkiego organizmu jest fizjologiczna, podobne jest do stwierdzenia, iż ziemia jest taką a taką liczbą ton czy hektarów. Tak samo stwierdzenie, że owa rzeczywistość jest naturalna, jest zupełnie prawdziwe, pod warunkiem że mamy na myśli spontaniczność (*tzu-jan*)* czy *natura naturans* („substancję tworzącą”). Może być jednak zupełnie chybione, jeżeli mamy na myśli *natura naturata* („substancję stwarzaną”), czyli niejako naturę klasyfikowaną, podzieloną

* Określenia zamknięte w nawiasach i pisane kursywą podaje dla jasności w mianowniku liczby pojedynczej (przyp. tłum.).

na „natury”, jak w pytaniu: „Jaka jest natura tej rzeczy?” W taki właśnie sposób słowo to należy rozumieć, mówiąc o doktrynie „naukowego naturalizmu”, która nie ma nic wspólnego z naturalizmem tao.

Aby więc zacząć zdawać sobie sprawę, czym jest taoizm, musimy być gotowi chociażby na dopuszczenie ewentualności istnienia innego sposobu widzenia świata niż konwencjonalny, wiedzy innej niż treść naszej powierzchownej świadomości, która może pojmować rzeczywistość tylko w postaci jednej abstrakcji (czyli myśli, po chińsku *nien*^d) jednorazowo. Nie powinno to w zasadzie nastręczać żadnej trudności, gdyż wnet przyznamy, że „wiemy”, jak poruszać rękoma, jak podejmować decyzje czy oddychać, pomimo że nie mamy w zasadzie pojęcia, w jaki sposób chociażby zabrać się do wyjaśnienia tego za pomocą słów. Wiemy, jak to robić, ponieważ po prostu to robimy! Taoizm jest pewnym rozszerzeniem tego rodzaju wiedzy – rozszerzeniem dającym nam bardzo odmienny obraz nas samych od tego, do którego przyzwyczaiła nas konwencja, a który wyzwala umysł ludzki od ciasnego utożsamiania się z abstrakcyjnym ego.

Zgodnie z tradycją twórcą taoizmu, Lao-tzu, był nieco starszy od współczesnego mu Kung Fu-tzu, czyli Konfucjusza, i zmarł w 479 roku przed Chrystusem*. O Lao-tzu mówi się, że był autorem *Tao Te Ching*, krótkiego zbioru aforyzmów przedstawiającego zasady tao oraz jego moc lub cnotę (*te*^e). Tradycyjna filozofia chińska łączy jednakże zarówno tao, jak i konfucjanizm ze źródłem jeszcze wcześniejszym, z dziełem leżącym u samych podstaw kultury i myśli

* Współczesna nauka kwestionuje zarówno tę datę, jak i historyczność Lao-tzu, choć trudno orzec, czy jest to coś więcej niż wyraz pewnej mody, jako że co jakiś czas powracają tendencje do podawania w wątpliwość istnienia wielkich filozofów czy do kwestionowania ich starożytności. Można sobie przypomnieć podobne wątpliwości dotyczące Jezusa i Buddy. Istnieje kilka poważnych argumentów na korzyść daty późniejszej, lecz najlepszym rozwiązaniem wydaje się trzymanie się daty tradycyjnej do czasu pojawienia się bardziej przekonujących argumentów przemawiających przeciwko niej. Zob. Fung Yu-lan (1), tom 1, str. 170-176.

chińskiej, powstałym pomiędzy 3000 a 1200 r. p.n.e. Mowa o *I Ching*, czyli o *Księdze przemian*.

I Ching ma wszelkie cechy księgi wróżebnej. Składają się na nią przepowiednie oparte na 64 abstrakcyjnych figurach, z których każda utworzona jest z sześciu linii. Linie są dwójakiego rodzaju – przerywane (negatywne) i ciągłe (pozytywne), a złożone z sześciu takich linii figury, czyli heksagramy, były podobno wzorowane na spękaniach skorupy żółwia po jej podgrzaniu*. Chodzi tu o prาดawną metodę wróżebną, w której wróżbita wiercił otwór wewnątrz skorupy żółwia i podgrzewał ją, po czym przepowiadał przyszłość z powstałych na skorupie pęknięć; na podobnej zasadzie chiromanci wykorzystują linie na dłoni. Pęknięcia były oczywiście bardzo skomplikowane i przypuszcza się, że owe 64 heksagramy są uproszczoną klasyfikacją przeróżnych ich układów. Już wiele stuleci temu skorupa żółwia przestała być używana i zamiast niej heksagram odpowiadający chwili stawiania pytania wyroczni określa się poprzez przypadkowy podział garstki pięćdziesięciu łodyżek krwawnika**.

Znawca *I Ching* nie musi jednak koniecznie korzystać ze skorupy żółwia czy z łodyżek krwawnika. Jest on w stanie „zobaczyć” heksagram wszędzie – w przypadkowym rozmieszczeniu kwiatów wazonie, w rozrzuconych na stole przedmiotach, w naturalnie powstałych śladach na kamieniu. Współczesny psycholog nie omieszka rozpoznać w tej metodzie podobieństw do testu Rorschacha, w którym stan psychiczny pacjenta jest oceniany na podstawie spontanicznych obrazów „zauważonych” przez niego w plamie atramentu o złożonym kształcie. Gdyby pacjent potrafił zinterpretować własne skojarzenia, dysponowałby zasobem użytecznych informacji o sobie, pomocnych w określeniu dalszego postępowania. Mając to na względzie, nie możemy zbyć wróżebnej sztuki *I Ching* jako zwykłego przesądu.

* Fung Yu-lan (1), tom 1, str. 379-380.

** O tym, jak wróżyć za pomocą łodyżek krwawnika, można przeczytać w książce T. Zyska i J. Kryga *I Ching, księga wróżb* (Elliot, Bydgoszcz 1990) (przyp. tłum.).

Wróżbita korzystający z *I Ching* mógłby nam przedstawić całkiem sensowny wywód na temat względności korzyści płynących z naszego sposobu podejmowania ważnych decyzji. Jesteśmy przekonani, że nasze decyzje są racjonalne, ponieważ opieramy je na zebranych informacjach, mających znaczenie dla interesującej nas sprawy. Nie ufamy tak śmiesznym błahostkom, jak rzucanie monetą, układ liści herbaty czy pęknięć na skorupie żółwia. Nasz wróżbita mógłby jednak zapytać, czy tak naprawdę wiemy, jakie informacje mają znaczenie, skoro nasze plany bez przerwy ulegają zmianie pod wpływem zupełnie nieprzewidzianych okoliczności. Mógłby nas zapytać, skąd wiemy, że zebraliśmy wystarczającą do podjęcia decyzji liczbę informacji. Gdybyśmy podchodzili do kwestii gromadzenia danych w sposób ściśle „naukowy”, zebranie materiału zabrałoby nam tak dużo czasu, że moment działania minąłby na długo przed ukończeniem zadania. Skąd więc wiemy, kiedy mamy dość danych? Czy mówią nam o tym same informacje? Wręcz przeciwnie – najpierw przechodzimy przez nudne stadium gromadzenia danych w sposób racjonalny, po czym – czy to tknięci przecuciem, czy też dlatego, że mamy już dość myślenia, albo dlatego, iż nadszedł czas podjęcia decyzji – przechodzimy do działania. Wróżbita mógłby nas zapytać, czy nie polegamy w tym momencie na równie „śmiesznych błahostkach” jak rzucanie łodygami krwawnika.

Innymi słowy, „ściśle naukowa” metoda przewidywania przyszłości może być stosowana tylko w szczególnych wypadkach, kiedy szybkie działanie nie jest konieczne, gdy w grę wchodzi czynnik głównie mechaniczny lub gdy wpływ okoliczności jest do tego stopnia ograniczony, że przestaje mieć większe znaczenie. Nasze ważne decyzje w największej części opierają się na „przecuciu”, czyli inaczej mówiąc, na „widzeniu peryferyjnym” naszego umysłu. Trafność decyzji zależy więc w sumie od naszej zdolności „wczucia się” w sytuację, od stopnia rozwoju „widzenia peryferyjnego”.

Wie o tym każdy, kto korzysta z *I Ching*. Dla takiej osoby księga ta sama w sobie nie jest wykładnią żadnej konkretnej nauki, a raczej przydatnym narzędziem, które odda nie-

ocenione usługi, jeśli tylko będzie się miało dobrą „intuicję” czy też – używając jego słów – będzie się „w tao”. Nie zwraca się więc do wyroczni bez odpowiedniego przygotowania, z pominięciem odprawianego w milczeniu i z należytą uwagą nakazanego ceremoniału, który wprowadza umysł w stan wyciszenia, kiedy to „intuicja” zdaje się działać najbardziej efektywnie. Jeśli więc mamy znaleźć korzenie taoizmu w *I Ching*, wygląda na to, że będą się one wywodzić nie tyle z samego tekstu księgi, ile ze sposobu, w jaki była ona używana, i z założeń będących jej podstawą. Doświadczenie w intuicyjnym podejmowaniu decyzji pokazuje bowiem całkiem dobrze, że owe „peryferie” umysłu najlepiej działają wtedy, kiedy nie próbujemy się do ich działania wtrącać, kiedy dajemy im działać samodzielnie – tzu-jan, „spontanicznie”, „będąc takim, jakim się jest”.

Zaczynamy więc dostrzegać podstawowe zasady taoizmu. Przede wszystkim mamy tao – nie dający się określić, konkretny „bieg” świata, Drogę życia. Chińskie słowo *tao* znaczy „droga” lub „trakt”, czasem też „mówić”, tak więc pierwszy wers *Tao Te Ching* jest grą słowną:

Tao, które można wypowiedzieć, nie jest wieczystym tao*^f.

Próbując jednakże choćby dać do zrozumienia, co ma na myśli, Lao-tzu mówi:

Nim powstały niebo i ziemia, było już coś niejasnego. Jakie spokojne! Jakie puste! Jest samotne, nieporuszone; działa wszędzie, niestrudzenie. Można je uważać za matkę wszystkiego pod słońcem. Nie wiem, jak się nazywa, ale określam je słowem *tao*. (25)

* Duyvendak (1) przypuszcza, że w tym czasie słowo *tao* nie mogło znaczyć „mówić”, w związku z czym tłumaczy ten fragment: „Droga, którą można prawdziwie uważać za Drogę, jest różna od niezmiennej drogi”. Sprowadza się to faktycznie do tego samego, gdyż to, co Duyvendak rozumie pod pojęciem „niezmiennej drogi”, jest ustalonym określeniem tao, czyli definicją. Niemal wszyscy pozostali tłumacze oraz większość chińskich komentarzy przyjmuje drugie *tao* w znaczeniu „wypowiadać”.

Podobnie:

*Tao to coś zamglonego i niewyraźnego.
Jakież niewyraźne! Jakież rozmyte!
A jednak są w nim obrazy.
Jakież rozmyte! Jakież niewyraźne!
A jednak są w nim rzeczy.
Jakież mroczne! Jakież zagmatwane!
A jednak jest w nim siła umysłu.
Ponieważ siła ta jest najprawdziwsza,
Jest w niej pewność. (21)*

„Siła umysłu” to *ching*^g. Słowo to znaczy zarazem: „podstawowy”, „subtelny”, „psychiczny” lub „duchowy” oraz „wprawny”. Wydaje się, że podobnie jak nasza własna głowa – choć dla oczu jest niczym – jest źródłem inteligencji, tak samo niejasne, pozornie puste i nie dające się określić tao jest inteligencją kształtującą świat z wprawą przekraczającą możliwości naszego pojmowania.

Istota różnicy pomiędzy tao a zwykłym pojęciem Boga tkwi w tym, że Bóg tworzy świat poprzez działanie (*wei*^h), podczas gdy tao tworzy świat poprzez „nie-działanie” (*wu-wei*ⁱ), mające podobne znaczenie do używanego przez nas słowa „rośnięcie”. Rzeczy stworzone są bowiem jak maszyny – zbiorem złożonych razem odrębnych części – lub jak rzeźby – powstałe w procesie kształtowania postępującym do wewnątrz. Rzeczy podlegające wzrostowi natomiast dzielą się same, od wewnątrz. Ponieważ świat przyrody opiera się głównie na zasadzie wzrostu, pytanie o to, w jaki sposób został on stworzony, Chińczykowi mogłoby się wydać bardzo osobliwe. Gdyby wszechświat miał być stworzony, musiałby oczywiście istnieć ktoś, kto by wiedział, w jaki sposób został on stworzony; ktoś, kto potrafiłby wyjaśnić, w jaki sposób został on kawałek po kawałku złożony w całość – podobnie jak technik, który za pomocą ciągu pojedynczych słów może wyjaśnić, w jaki sposób zmontować maszynę. Rosnący wszechświat wyklucza jednak całkowicie możliwość poznania zasady swojego rozwoju w nieporęcznych kategoriach myśli i języka, dlatego też żadnemu taoiście nawet do głowy by nie przyszło zapytać, czy tao wie, w jaki

sposób tworzy świat. Tao bowiem działa spontanicznie, a nie planowo. Lao-tzu mówi:

Zasadą tao jest spontaniczność. (25)ⁱ

Lecz ta spontaniczność nie jest jakimś ślepym, chaotycznym pędem czy zwykłym kaprysem. Filozofia ograniczona do opozycji konwencjonalnego języka nie pozwala pojąć koncepcji rozumnej siły działającej bez żadnego planu czy niezgodnie z pewnym liniowym porządkiem myślenia. Pomimo to namacalny dowód na istnienie takiej siły rozumnej mamy w zasięgu ręki, pod postacią naszych ciał, stworzonych bez udziału jakiegokolwiek refleksji*. Tao bowiem nie „wie”, w jaki sposób tworzy wszechświat, tak samo jak my nie „wiemy”, w jaki sposób budujemy nasze mózgi. Jak mówi wielki następca Lao-tzu, Chuang-tzu:

Rzeczy stwarzają się wokół nas, lecz nikt nie wie, skąd powstają. Wylaniają się, lecz nikt nie widzi progę. Wszyscy jak jeden mąż cenią tę część wiedzy, która jest poznana. Nie wiedzą, jak użyć Niepoznanego, aby zdobyć wiedzę. Czyż nie jest to błądzenie?***

Zwyczajowy związek pomiędzy poznającym i poznawanym jest często związkiem pomiędzy kontrolującym i kontrolowanym, czyli panem i sługą. Bóg jest więc panem wszechświata, gdyż „On to wszystko wie! On to wie! On to wie!”; natomiast związek pomiędzy tao i jego wytworem jest wręcz odwrotny.

Wielkie tao rozlewa się na wszystkie strony. Można je znaleźć i po lewej, i po prawej.

* Powyższe zdanie zostało napisane, zanim dostałem do rąk drugi tom wspaniałego dzieła Josepha Needhama *Science and Civilization in China (Nauka i cywilizacja w Chinach)*, w którym omawia on organiczny charakter chińskiej, a w szczególności taoistycznej, koncepcji wszechświata. Odsyłam przede wszystkim do rozdziału 13f, str. 279 i dalej. Needham zwraca także uwagę na zasadnicze różnice pomiędzy judeochrześcijańskimi i chińskimi poglądami na prawa przyrody, które wywodzą się odpowiednio od „słowa” prawodawcy, czyli Boga, i od powiązań pomiędzy spontanicznymi procesami współdziałającymi w obrębie organizmu. Zob. rozdział 18, f i h, szczególnie str. 557-564 i 572-583.

** H. A. Giles (1), str. 345.

Tysiące istot i rzeczy zawdzięczają mu swoje powstanie, a ono niczego im nie odmawia.

Gdy dzieła swego dokona, nie czyni tego powodem do sławy.

*Odziewa i karmi dziesiątki tysięcy istot i rzeczy, a mimo to nie uważa się za ich władcę. (34)**

W normalnym zachodnim ujęciu cechą Boga jest także samowiedza. Bóg nie stanowi dla siebie żadnej tajemnicy i jest w tym względzie wzorem, do którego dążą ludzie – obrazem świadomego pana i władcy, dyktatora swojego ciała i umysłu. Tao, dla odmiany, jest na wskroś tajemnicze i mroczne (*hsüan*^k). Jak to ujął pewien wyznawca buddyzmu zen w czasach późniejszych:

Istnieje jedno: u góry podpira Niebo; w dole wspiera Ziemię. Jest czarne jak laka, zawsze aktywnie czynne**l.

Hsüan jest, rzecz jasna, mrocznością metaforyczną – nie mrokiem nocy, czernią kontrastującą z bielą, lecz jawną niewyobrażalnością, w obliczu której staje umysł usiłujący przypomnieć sobie czas sprzed narodzin lub próbujący zgłębić samego siebie.

Zachodni krytycy często stroją sobie żarty z takich niejasnych poglądów na temat Absolutu, wyśmiewając ich „mglistość i mistyczność”, tak różną od ich dosadnie formułowanych opinii. Lecz jak powiedział Lao-tzu:

*Kiedy wybitny człowiek usłyszy o tao,
Będzie robił wszystko, aby je praktykować.*

*Kiedy przeciętny człowiek usłyszy o tao,
Czasem je zachowa, czasem je postrada.*

*Kiedy mały człowiek usłyszy o tao,
Będzie się z niego śmiał na cały głos.*

Gdyby się nie śmiał, to nie byłoby tao. (41)

Zrozumienie bowiem, co tao znaczy, nie jest właściwie możliwe, jeśli – w dość specyficzny sposób – nie zgłupieje my. Tak długo, jak świadomy rozum będzie desperacko

* *Tao-Te-King*, czyli *Księga Drogi i Cnoty* w przekładzie Tadeusza Zbikowskiego, str. 32. (przyp. tłum.).

** T'ung-shan Liang-chieh. Dumolin i Sasaki (1), str. 74.

próbował uchwycić świat w swoją sieć abstrakcji i raz na zawsze wtłoczyć życie w ramy swych sztywnych kategorii, klimat taoizmu pozostanie niezrozumiały, a jedynym efektem będzie umysłowe wyczerpanie. Tao jest dostępne tylko umysłowi potrafiącemu uprawiać prostą i subtelną sztukę wu-wei, która jest drugą po tao naczelną zasadą taoizmu.

Jak zauważyliśmy, *Księga przemian* nadała Chińczykom wprawę w spontanicznym podejmowaniu decyzji, których trafność zależy od umiejętności pozostawienia umysłu samemu sobie i pozwolenia mu na samodzielne funkcjonowanie. To jest właśnie wu-wei, ponieważ *wu* znaczy „nie”, a *wei* znaczy „działanie”, „tworzenie”, „robienie”, „usiłowanie”, „forsowanie” lub „krzatanie”. Wracając do przykładu wzroku: widzenie peryferyjne jest najskuteczniejsze – jak w ciemności – kiedy postrzegamy kątem oka, a nie patrzymy na rzeczy bezpośrednio. Podobnie, jeżeli chcemy dostrzec szczegóły pewnego oddalonego od nas przedmiotu, powiedzmy zegara, mięśnie oczu muszą być rozluźnione – nie możemy wyęźać wzroku, nie możemy usiłować zobaczyć. Również bez względu na to, jak bardzo napinalibyśmy mięśnie ust i języka, nie wyostriamo sobie zmysłu smaku. Musimy zaufać naszym oczom i językowi i pozwolić im funkcjonować samodzielnie.

Uzależniwszy się jednak od widzenia centralnego, od ostrego światła punktowego naszych oczu i umysłu, nie uda nam się odzyskać zdolności widzenia peryferyjnego, dopóki nie rozluźnimy owego ostrego i badawczego spojrzenia. Mentalnym czy psychologicznym odpowiednikiem takiego rozluźnienia jest właśnie specyficzny rodzaj głupoty, tak często wspominany przez Lao-tzu i Chuang-tzu. Nie jest on jedynie stanem uspokojenia umysłu, lecz stanem „niechwytności” umysłu. Według słów Chuang-tzu, „człowiek doskonały używa swojego umysłu jak lustra, które niczego nie chwytą, niczego nie odmawia. Przyjmuje, lecz nie zatrzymuje”. Można by niemal rzec, iż lustro „zamazuje” nieco kontury, aby złagodzić zbyt jaskrawą czystość obrazu. Lao-tzu tak mówi o sobie:

*Pozbądź się mądrości, a znikną wszelkie niepokoje! (...)
Ludzie z reguły są tak szczęśliwi, jakby byli na zabawie
Albo wspinali się na wieżę wczesną wiosną.
Tylko ja jestem spokojny i nieporuszony,
Jak dziecko jeszcze niezdolne się uśmiechnąć;
Przygnębiony, jakbym nie miał dokąd pójść.
Wszyscy inni mają więcej, niż im trzeba,
I tylko mnie zdaje się czegoś brakować.
Być może mam umysł głupca,
Który niczego nie wie!
Wulgarni są pojętni,
I tylko ja wydaję się tępy.
Wulgarni mają wyrobione gusta,
I tylko ja wydaję się prostacki.
Jestem niedbały, jakby mnie nie zauważano;
Dryfuję, jakby nigdzie nie zaczepiony.
Ludzie z reguły mają swoje zajęcia,
I tylko ja wydaję się niepraktyczny i nieporadny.
Tylko ja jestem inny od pozostałych,
Ja jedynie szanuję siłę, którą może dać Matka (tao). (20)**

W większości tekstów taoistycznych można się doszukać drobnej przesady czy wyolbrzymiania tego wątku, będących rodzajem humoru, autoironii. Chuang-tzu tak oto pisze na ten sam temat:

Człowiek odznaczający się charakterem (*te*) żyje w zgodzie ze swą naturą, nie angażując umysłu, a wszelkie czynności wykonuje, nie martwiąc się o nic. Pojęcia dobra i zła oraz zasługi i winy innych nie poruszają go. Kiedy wszędzie dookoła wszyscy ludzie są z siebie zadowoleni – oto jest jego szczęście. (...) Oblicze ma zasmucone – wygląda jak dziecko, które straciło matkę; sprawia wrażenie głupiego – kręci się jak ktoś, kto stracił orientację. Ma mnóstwo pieniędzy, lecz nie wie, skąd się biorą. Pije i je do syta, a nie wie, skąd się bierze jego strawa. (3:13)**

Lao-tzu jeszcze bardziej stanowczo wyraża swoje otwarte potępienie konwencjonalnej mądrości:

* Z wyjątkiem pierwszego wersu opierałem się na Ch'u Ta-kao (1), str. 30.

** Lin Yutang (1), str. 129.

*Pozbądź się roztropności; odrzuć wszechwiedzę,
a ludzie skorzystają na tym po stokroć.
Pozbądź się „ludzkości”; odrzuć prawość,
a ludzie na powrót kochać będą swoich bliźnich.
Pozbądź się bystrości; odrzuć, co użyteczne,
a znikną kradzieże i napady. (...)
Stań się naturalny*;
Bądź szczery;
Umniejszaj, co osobiste;
Ograniczaj żądze. (19)*

Nie chodzi tu o sprowadzenie umysłu ludzkiego do poziomu idioty, lecz o to, aby korzystając z niego, niewymuszenie uruchomić jego wrodzoną i spontaniczną inteligencję. Zaufanie do naturalności ma fundamentalne znaczenie zarówno w myśli taoistycznej, jak i konfucjańskiej, i obydwu tym systemom zachodnia nieufność wobec ludzkiej natury – czy to teologiczna, czy technologiczna – musi się wydawać rodzajem schizofrenii. Zgodnie z ich przesłaniem niemożliwością byłoby dać wiarę w to, że jest się z natury złym, nie dyskredytując jednocześnie samej tej wiary – przecież wszelkie myśli przewrotnego umysłu musiałyby być równie przewrotne. Pomimo religijnej „emancypacji” umysł ery technologii odziedziczył po swoich poprzednikach wewnętrzny konflikt, widoczny przy próbach poddawania całej ludzkiej egzystencji ścisłej kontroli rozumu, który pozostaje w sferze naszej świadomości. Nie pamięta on już, że racjonalności nie można ufać, skoro nie można ufać mózgowi; wszak rozum opiera się na organach wyrosłych dzięki „nieświadomej inteligencji”.

Sztuka pozostawiania umysłu w spokoju została obrazowo opisana przez innego taoistycznego pisarza, Lieh-tzu (ok. 398 r. p.n.e.), sławnego dla swojej tajemniczej umiejętności unoszenia się na wietrze. Odnosi się ona bez wątpienia do

* „Naturalny” jest próbą oddania słowa *su*^m. Przedstawiający je ideogram odnosi się zasadniczo do nie wypłowiałego jedwabiu lub do nie pomalowanego, jedwabnego tła obrazu. „Ludzkość” odnosi się do centralnej konfucjańskiej zasady *jen*, która normalnie oznaczałaby człowieczeństwo, choć w tym wypadku jest jasne, iż Lao-tzu nawiązuje do jej zindywidualizowanej, wymuszonej i nienaturalnej formy.

szczególnego wrażenia „poruszania się w powietrzu”, odczuwanego przy pierwszym wyzwoleniu umysłu. Wedle jednej anegdoty, kiedy pewnego razu spytano profesora D. T. Suzuki o odczucia towarzyszące osiągnięciu satori^o, czyli doświadczenia „przebudzenia” w buddyzmie zen, ten odpowiedział: „Jak przy każdym codziennym doświadczeniu, tyle że około pięciu centymetrów nad ziemią!” Kiedy więc poproszono Lieh-tzu o zdradzenie sekretu sztuki unoszenia się na wietrze, przedstawił on taki oto opis swojego treningu pod okiem mistrza Lao Shanga:

Po tym, jak służyłem u niego (...) przez trzy lata, mój umysł nie ośmielał się rozważać kwestii dobra i zła, moje wargi nie ośmielały się mówić o zysku i stracie. Wtedy po raz pierwszy mój mistrz obrzucił mnie jednym krótkim spojrzeniem – i to było wszystko.

Pod koniec piątego roku zaszła pewna zmiana: mój umysł rozważał kwestie dobra i zła, a moje wargi mówiły o zysku i stracie. Wtedy po raz pierwszy mój mistrz rozchmurzył się i uśmiechnął.

Pod koniec siódmego roku zaszła kolejna zmiana. Pozwoliłem mojemu umysłowi rozważać wszystko, na co miał ochotę, lecz nie pochłaniały go już kwestie dobra i zła. Pozwoliłem moim wargom wypowiadać wszystko, co chciały, lecz one nie mówiły już więcej o zysku i stracie. Wtedy wreszcie mój mistrz wprowadził mnie do środka i posadził na macie obok siebie.

Pod koniec dziewiątego roku mój umysł dał całkowitą swobodę swoim rozważaniom^o, wargi całkowitą wolność swojej mowie. O kwestiach dobra i zła, o zysku i stracie, czy to mojej, czy innych, nie miałem żadnego pojęcia. (...) To, co wewnętrzne, i to, co zewnętrzne, było stopione w jedno. Po czym zniknęły rozróżnienia pomiędzy okiem i uchem, uchem i nosem, nosem i ustami: wszystko było tym samym. Mój umysł znieruchomiał, ciało się rozmyło, mięśnie i kości zlały się w jedno. Byłem zupełnie nieświadom tego, na czym spoczywa moje ciało lub co znajduje się pod moimi stopami. Wiatr unosił mnie tu i tam jak suche źdźbła, albo jak liście spadające z drzewa. W gruncie rzeczy nie wiedziałem, czy to wiatr unosi mnie, czy ja jego*.

* L. Giles (1), str. 40-42. Z *Lieh-tzu*, II.

Opisany stan świadomości przypomina stan przyjemnego podchmienienia – z tym że nazajutrz nie czujemy się „wczorajsi”! Chuang-tzu musiał dostrzec to podobieństwo, napisał bowiem:

Pijany mężczyzna, który spada z wozu, choć może ucierpieć, nie umiera. Jego kości są takie same jak u innych ludzi; doświadcza on jednak wypadku w odmienny sposób. Jego duch czuje się bezpiecznie. Człowiek ów nie zdaje sobie sprawy z tego, że jedzie na wozie, podobnie jak nie zdaje sobie sprawy z tego, iż z niego spada. Pojęcia życia, śmierci, strachu i tym podobne nie są w stanie poruszyć jego serca; w ten sposób nie odczuwa on skutków kontaktu z bytami obiektywnymi. Jeśli więc taki stan można osiągnąć poprzez wino, o ileż więcej można osiągnąć poprzez Spontanizację. (19)*

Ponieważ Lao-tzu, Chuang-tzu i Lieh-tzu byli na tyle świadomi, aby pisać swe książki bardzo przejrzyste, można założyć, że ich język jest niekiedy przesadzony lub metaforyczny. Ich „nieświadomość” nie jest śpiączką, lecz czymś, co późniejsi wyznawcy zen określali terminem *wu-hsin*^a, znaczącym dosłownie „nie-umysł”, czyli niejako nieświadomością siebie. Jest to stan jednorodności, w którym umysł pracuje swobodnie i bez wysiłku, bez przykrego uczucia, że drugi umysł lub ego pochyla się nad nim z kijem w ręku. Jeśli zwykły człowiek, chcąc chodzić, musiałby podciągać nogi do góry rękoma, taoista byłby tym, który nauczył się pozwalać nogom na chodzenie samodzielne.

Liczne fragmenty tekstów taoistycznych wskazują na to, że „nie-myślenie” polega na korzystaniu z całego umysłu w sposób podobny do tego, w jaki używamy naszych oczu, kiedy kierujemy spojrzenie na różne przedmioty, nie czyniąc przy tym zbytniego wysiłku, aby cokolwiek dostrzec. Zgodnie ze słowami Chuang-tzu:

Małe dziecko przez cały dzień patrzy na świat bez mrugania oczyma; jest tak, ponieważ jego oczy nie są skoncentrowane na żadnym szczególnym przedmiocie. Idzie, nie wie-

* H. A. Giles (1), str. 232.

dząc, dokąd się udaje, i zatrzymuje się, nie wiedząc, co robi. Jednoczy się z otoczeniem i porusza się zgodnie z nim. Oto są zasady higieny umysłowej. (23)*

Podobnie:

Jeśli pokierujesz swoim ciałem i stopisz w jedno swoją uwagę, harmonia niebios spłynie na ciebie. Jeśli zjednoczysz się ze swoją świadomością i połączysz w jedno swoje myśli, duch zamieszka w twoim sercu. Te (cnota) będzie ci szata, a tao będzie twoją tarczą. Oczy twoje będą jak ślepia nowo narodzonego cielęcia, które nie szukają swojego początku. (22)

Dla zilustrowania „nieaktywnego” działania umysłu można by się posłużyć wszystkimi pozostałymi zmysłami: słuchaniem bez wyęzania słuchu, wachaniem bez łapczywego zaciągania się zapachem, smakowaniem bez wysilania języka i dotykaniem bez naciskania przedmiotu. Każda z tych czynności jest szczególnym przypadkiem przejawiającej się przez nią funkcji umysłowej, którą Chińczycy określają dziwnym słowem *hsin*^r.

Pojęcie to jest tak ważne dla zrozumienia zen, że muszę się podjąć próby wyjaśnienia znaczenia, jakie temu słowu przydaje taoizm i myśl chińska w ogóle**. Zazwyczaj tłumaczymy je jako „umysł” albo „serce”, lecz ani jeden, ani drugi odpowiednik nie jest zadowalający. Pierwotny kształt ideogramu *hsin*^a przypomina rysunek serca, ewentualnie płuc albo wątroby, i kiedy Chińczyk mówi o *hsin*, często wskazuje na środkową część klatki piersiowej, trochę poniżej serca.

* Lin Yutang (1), str. 86.

** Fundamentalną w zen zasadę „nie-umysłu”, czyli *wu-hsin*, można już znaleźć u Chuang-tzu. Por. *Chuang-tzu* (22):

*Ciało jak sucha kość,
Umysł jak martwy popiół;
Oto jest prawdziwa wiedza,
Nie starać się dociec, skąd co pochodzi.
W ciemności, w zapomnieniu,
Bezrozumny (wu-hsin) nie może planować –
Cóż to za człowiek?*

H. A. Giles (1), str. 281.

Nasze problemy z przekładem wynikają z tego, że słowo „umysł” ma wydźwięk zbyt intelektualny i zbyt kojarzy się z korą mózgową, „serce” natomiast we współczesnym języku jest zbyt emocjonalne – a nawet sentymentalne. Na dodatek słowo *hsin* nie zawsze ma jednakowe znaczenie. Czasem używa się go dla nazwania przeszkody, którą trzeba przezwyciężyć – jak w *wu-hsin*, „nie-umysł”. Czasem jednak jest ono niemal równoważne ze słowem *tao*. Szczególnie często spotykamy się z tym w literaturze zen, która przepełniona jest takimi wyrażeniami jak „pierwotny umysł” (*pen hsin*¹), „umysł buddy” (*fu hsin*^u) czy „wiara w umysł” (*hsin hsin*^v). Ta pozorna sprzeczność znajduje rozwiązanie w zasadzie, że „prawdziwy umysł nie jest umysłem”, mówiącej niejako, że *hsin* jest prawdziwy, że działa prawidłowo wtedy, kiedy działa tak, jakby go nie było. Na tej samej zasadzie oczy widzą prawidłowo, kiedy nie widzą siebie – czy to w postaci plamek, czy punkcików w powietrzu.

Wygląda więc na to, że słowo *hsin* obejmuje całość naszego życia psychicznego, a w szczególności jego główny ośrodek, utożsamiany ze środkiem górnej części tułowia. Japoński odpowiednik tego słowa, *kokoro*, ma jeszcze więcej odcieni znaczeniowych; tymczasem wystarczy jednak, jeśli zapamiętamy, że poprzez słowo „umysł”, którym tłumaczymy *hsin* (i które jest wystarczająco nieokreślone do tego celu), nie rozumiemy tylko umysłu związanego z intelektem czy myśleniem lub jedynie naszej powierzchownej świadomości. Zgodnie z taoizmem i zen, główny ciężar aktywności umysłowej nie przypada na świadomy proces myślowy, nie leży w ego.

Po opanowaniu umiejętności pozostawiania umysłu samemu sobie, dzięki czemu funkcjonuje on całościowo i spontanicznie – w sposób zgodny ze swoją naturą – człowiek zaczyna objawiać specyficzny rodzaj „mocy” lub „cnoty” zwanej *te*. Nie jest to moc w potocznym znaczeniu olbrzymiej siły, lecz moc rozumiana dawniej jako skuteczność, jak w wyrażeniu: lecznicza moc zioła. *Te* jest ponadto mocą naturalną, spontaniczną, której nie można wykształcić czy naśladować w jakikolwiek przemyślany sposób. Lao-tzu mówi:

Wielkie te nie jest te

i dlatego ma te.

Małe te nie puszcza te,

i dlatego nie jest te.

Wielkie te jest nieaktywne [wu-wei] i bezcelowe.

Małe te jest aktywne i dąży do celu. (38)

Powyższe dosłowne tłumaczenie ma siłę i głębię, którą zatracą się w parafrazach typu: „Wielka cnota nie jest świadoma własnej cnoty i dlatego prawdziwie jest cnotą. Mała cnota nie może się pozbyć cnotliwości i dlatego nie jest cnotą”.

Kiedy Konfucjusz zalecał praktykowanie cnoty, która opierała się na wymuszonym stosowaniu się do prawideł i przykazań, taoiści zwracali uwagę na jej konwencjonalność i nienaturalność. Chuang-tzu wymyślił taki oto dialog pomiędzy Konfucjuszem i Lao-tzu:

– Powiedz mi – spytał Lao-tzu – czym wyrażają się serdeczność i powinność wobec bliźniego?

– Wyrażają się – odpowiedział Konfucjusz – umiejętnością cieszenia się wszystkimi rzeczami; powszechną miłością, w której nie ma nic własnego. Oto są cechy serdeczności i powinności wobec bliźniego.

– Też coś! – wykrzyknął Lao-tzu. – Czyż powszechna miłość nie zaprzecza samej sobie? Czyż wyłączenie siebie nie jest widowym przejawem własnej istoty? Panie, gdybyś tylko chciał się powstrzymać od pozbawiania cesarstwa źródła swej siły – oto jest wszechświat, jego regularności nie ma końca; oto są słońce i księżyc, ich jasności nie ma końca; oto są gwiazdy, ich zbiory zawsze takie same; oto są ptaki i zwierzęta, łączą się w niezmiennie stada; oto są drzewa i krzewy, rosną do góry bez jednego wyjątku. Bądź jak one: podążaj z *tao*, a będziesz doskonały. Po cóż więc próżno uganiać się za serdecznością i powinnością wobec bliźniego, jakby bijąc w bęben w poszukiwaniu zbiega. Niestety! Panie, wiele zamętu zasiałeś w umyśle człowieka. (13)*

Taoistyczna krytyka konwencjonalnej cnoty skierowana była nie tylko na moralność, ale także na sztukę, rzemiosło i handel. Według Chuang-tzu:

* H. A. Giles (1), str. 167.

Rzemieślnik Ch'ui potrafił lepiej kreślić okręgi ręką niż cyrklem. Jego palce zdawały się dopasowywać tak naturalnie do obrabianego przedmiotu, że nie musiał skupiać na nim uwagi. Jego władze umysłowe pozostawały w ten sposób Jednym (tj. zjednoczone) i nie doznawały żadnych przeszkód. Nie mieć świadomości stóp oznacza, że buty nie są ciasne. Nie mieć świadomości talii oznacza, że pas nie jest ściągnięty. Jeśli umysł nie jest świadomy rzeczy pozytywnych i negatywnych, oznacza to, że serce (*hsin*) nie jest skrępowane. (...) A ten, kto rozpoczynając swobodnie, nigdy nie jest skrępowany, jest nieświadomy swobody bycia nieskrępowanym. (19)*

Podobnie jak ów rzemieślnik, który opanowawszy te, mógł się obejść bez nienaturalności cyrkla, tak samo malarz, muzyk i kucharz nie odczuwaliby potrzeby korzystania z konwencjonalnych systemów klasyfikacji obowiązujących w ich dziedzinach. Lao-tzu powiedział więc:

*Pięć kolorów zaciemnia widzenie,
Pięć dźwięków stępia ucho,
Pięć smaków nuży podniebienie,
Ściganie zwierzyny pośród pól czyni szalonym.
Budzące podziw bogactwa są jak kula u nogi.
Człowiek mądry czyni tak, jak mu żołądek dyktuje,
A nie zachwyt oczu. (12)***

W żadnym wypadku nie wolno tego interpretować jako nienawiści ascety wobec doświadczenia zmysłowego; chodzi tu bowiem o to, że wrażliwość oka na kolory jest upośledzona przez utarty pogląd o pięciu tylko prawdziwych kolorach. W rzeczywistości mamy do czynienia z nieskończoną ciągłością odcieni i rozbijanie jej na odcinki o określonych nazwach odwraca uwagę od jej subtelności. Dlatego właśnie „człowiek mądry czyni tak, jak mu żołądek dyktuje, a nie zachwyt oczu”, przez co rozumiemy, że wydaje on sądy na podstawie konkretnej treści doświadczenia, a nie na podstawie jego zgodności z czysto teoretycznymi wzorcami.

* H. A. Giles (1), str. 242.

** Ch'u Ta-kao (1), str. 22. Przekład Michała Fostowicza-Zahorskiego (*Lao Tsy. Droga*, Rękodzielnia Arhat, Wrocław 1992).

W sumie więc te jest niepojętą wyobraźnią i twórczą siłą, przejawiającą się w spontanicznej i naturalnej działalności człowieka – siłą blokową poprzez próby opanowania jej za pomocą metod i technik formalnych. Przypomina ona umiejętność stonogi używania stu nóg jednocześnie.

*Stonoga całkiem szczęśliwa była,
Aż raz pewna ropucha, żarty strojąc sobie,
Tak rzecze: „Ty, którą po której swoje nogi stawiasz?”
Tak bardzo pochłonęła stonogę ta sprawa,
Że w przydrożnym rowie spoczęła niemrawa,
Zachodząc w głowę, jak by tutaj pobiec.*

Głęboki szacunek dla te obecny jest w całej wyższej kulturze Dalekiego Wschodu, która uczyniła nawet z te podstawową zasadę każdego rodzaju sztuki i rzemiosła. Choć prawdą jest, że w wielu dziedzinach wschodniej sztuki stosuje się – w naszym odczuciu – bardzo skomplikowane techniki, są one powszechnie uważane za coś przedmiotowego i drugorzędnego; wielkie dzieło natomiast nosi pewne znamiona przypadkowości. Nie jest ono li tylko mistrzowską imitacją przypadku, wyrazem założonej z góry spontaniczności, poprzez którą nie przeziiera kunsztowność zamysłu. Sięga ono poziomu znacznie głębszego i bardziej prawdziwego, kultura taoizmu i zen przyjmuje bowiem, że każdy może się stać takim człowiekiem, który – zupełnie bezwiednie – jest źródłem cudownych przypadków.

Taoizm jest więc typowo chińską drogą wyzwolenia, która w połączeniu z hinduskim buddyzmem mahajany dała zen. Taoizm jest wyzwoleniem od konwencji oraz wyzwoleniem twórczej siły te. Każda próba opisanie i określenia go słowami i pojedynczymi, liniowo-porcjowymi symbolami myślowymi musi z konieczności prowadzić do jego wypaczenia. Siłą rzeczy więc ten rozdział książki doprowadził do przedstawienia taoizmu jako jednego spośród „witalistycznych” czy „naturalistycznych” kierunków filozoficznych. Zachodni filozofowie bowiem nie po raz pierwszy zadრęczają się odkryciem, że nie potrafią kierować swoich myśli poza określone, mocno zużyte już tory i że – pomimo największych wysiłków – ich „nowe” systemy filozoficzne okazują

się przedstawianiem w nowy sposób poglądów starożytnych: monistycznych albo pluralistycznych, realistycznych albo nominalistycznych, witalistycznych albo mechanistycznych. Dzieje się tak, ponieważ są one jedynymi alternatywami, jakie mogą zrodzić konwencje myślowe, a omówienie jakiegokolwiek innej idei nie przedstawionej w ich aparacie pojęciowym leży poza ich możliwościami. Przy próbie wyobrażenia sobie trzeciego wymiaru nałożonego na dwuwymiarową powierzchnię będziemy go nieuchronnie postrzegać w mniejszym bądź większym stopniu jako cechę przynależną do jednego z dwóch możliwych wymiarów: szerokości lub długości. Jak powiedział Chuang-tzu:

Gdyby język się do tego nadawał, wyłożenie tao zajęłoby tylko jeden dzień. Ponieważ się nie nadaje, tyle czasu potrzeba wyłącznie na to, by objaśnić materialną rzeczywistość. Tao zaś jest czymś poza materialną rzeczywistością. Nie da się przekazać – czy to słowami, czy milczeniem. (25)*

* H. A. Giles (1), str. 351.

Korzenie buddyzmu

Cywilizacja chińska miała już co najmniej dwa tysiące lat, kiedy po raz pierwszy zetknęła się z buddyzmem. Nowa filozofia weszła więc w krąg kulturowy solidnie już ugruntowany, gdzie najpewniej nie przyjęłaby się bez znacznych ustępstw na rzecz chińskiej mentalności – pomimo że podobieństwa pomiędzy taoizmem i buddyzmem są czasem tak uderzające, iż zrodziły przypuszczenia o znacznie wcześniejszym ich zetknięciu, niż to się zwykło zakładać. Chiny wchłonęły buddyzm tak, jak uczyniły to z prawie każdą inną formą zewnętrznego oddziaływania – nie tylko z przeróżnymi doktrynami filozoficznymi czy twórczymi ideami, ale także z napływem obcych nacji i najazdami barbarzyńców. W pewnej mierze jest to bez wątpienia zasługa niezwykle zrównoważenia i dojrzałości, które Chińczycy zaczerpnęli z idei Konfucjusza. Rozsądny, daleki od fanatyzmu i humanistyczny konfucjanizm jest jednym z najpraktyczniejszych systemów społecznych, jakie zna ludzkość. Połączony z taoistyczną postawą „pozostawmy sprawy ich biegowi”, wykształcił pogodny i nawet trochę swobodny rodzaj mentalności, który po wchłonięciu buddyzmu wielce się zasłużył w jego „upraktycznieniu”. Można powiedzieć, że ten typ mentalności sprawił, iż buddyzm stał się sposobem na życie możliwym do przyjęcia przez ludzi – przez ludzi mających rodziny, codzienne obowiązki oraz normalne odruchy i namiętności.

Jedna z podstawowych zasad konfucjanizmu głosiła, że „to człowiek czyni prawdę wielką, a nie prawda człowieka”. Z tego też powodu zawsze uważano, że „humanitarność”, „człowieczeństwo” czy „ludzkie serce” (*jen*^a) góruje nad „pra-

wością", „sprawiedliwością” (ⁱ^b), gdyż sam człowiek jest wspólniejszy od każdej myśli, która może w nim powstać. Zdarza się, że namiętności człowieka są bardziej wiarygodne od jego zasad moralnych. Z powodu niemożliwości pogodzenia przeciwstawnych zasad czy ideologii wszelkie wojny toczone o słuszność jakiejś sprawy muszą prowadzić do wzajemnego unicestwienia. O wiele mniej wyniszczające są natomiast zwyczajne wojny grabieżcze: agresor stara się nie zniszczyć tego, co ma nadzieję zdobyć. Rozsądni, „ludscy” antagoniści są zawsze zdolni do osiągnięcia kompromisu, podczas gdy jednostki „odczłowieczone” poprzez ślepe ubóstwianie jakiejś idei lub ideału są fanatykami, których oddanie się abstrakcjom uczyniło wrogami życia.

Buddyzm zmodyfikowany na wzór dalekowschodni jest o wiele bardziej znośny i „zgodny z naturą” niż jego hinduski i tybetański odpowiednik o ideałach zdających się wykroczać niekiedy poza ludzką miarę i pasujących bardziej do aniołów niż ludzi. Pomimo to wszystkie odłamy buddyzmu opowiadają się za drogą złotego środka pomiędzy skrajnościami anioła (*dewa*) i demona (*preta*), pomiędzy ascezą i zmysłowością, utrzymując, że najwyższe „przebudzenie”, czyli stan buddy, może być osiągnięte tylko z poziomu ludzkiego.

Próby przedstawienia historycznie spójnego zarysu buddyzmu hinduskiego, podobnie jak całej tradycji filozoficznej, z której się zrodził, natrafiają na poważne trudności. Wszyscy podejmujący się zrozumienia myśli wschodniej powinni być świadomi ich istnienia, gdyż zmuszają one do wielkiej ostrożności przy wypowiedzaniu niemal każdego ważkiego stwierdzenia o starożytnej myśli hinduskiej. Dlatego też przed podjęciem próby opisanie hinduskiego buddyzmu należałoby wymienić kilka z tych trudności.

Pierwszym i najważniejszym problemem jest interpretacja tekstów sanskryckich i palijskich*, w których zachowała

* Sanskryt (język sanskrycki) – staroindyjski język z grupy języków indoeuropejskich (do których należą również m.in. języki słowiańskie, germańskie i romańskie) używany przez cywilizację aryjską w północno-zachodnich Indiach od co najmniej 1800 r. p.n.e. Zapisano w nim

się starożytna literatura hinduska. W szczególności dotyczy to sanskrytu, kanonicznego języka Indii, a dokładniej formy sanskrytu używanej w okresie wedyjskim*. Zarówno zachodni, jak i hinduscy naukowcy mają wątpliwości co do jej dokładnej interpretacji, a autorzy wszystkich współczesnych słowników czerpią w znacznym stopniu z jednego źródła, jakim jest zestawiony przez Böthlingka i Rotha w drugiej połowie zeszłego stulecia leksykon oparty w niemałej mierze, jak się obecnie powszechnie uważa, na domysłach. Upośledza to bardzo nasze rozumienie fundamentalnych źródeł hinduizmu, Wed i upaniszad. Ustalanie właściwych europejskich odpowiedników terminów filozoficznych utrudniało to, że pierwsi leksykografowie nader chętnie wyszukiwali analogie do zachodnich terminów teologicznych – wszak jednym z głównych celów ich studiów było ułatwienie pracy misjonarzom**.

Druga trudność polega na tym, że w zasadzie nie wiemy, jaka była pierwotna forma buddyzmu. Istnieją dwa zbiory świętych ksiąg buddyjskich: kanon palijski therawady, czyli południowej szkoły buddyzmu, która rozwija się bujnie na Ceylonie, w Birmie i Tajlandii, oraz sanskrycko-tybetańsko-chiński kanon mahajany, czyli szkoły północnej. Naukowcy jednogłośnie zgadzają się co do tego, że kanon palijski jest, ogólnie rzecz biorąc, starszy i że wszystkie główne sutry (jak nazywa się teksty kanoniczne) kanonu mahajany zostały skompilowane po roku 100 naszej ery. Z drugiej strony literacka forma kanonu palijskiego nie wskazuje na to, aby przedstawiał on dokładnie słowa Gautamy Buddy. Upa-

m.in. *Rigwedę* i *Ramajanę*. Jego klasyczna odmiana, używana od ok. połowy I w. p.n.e., jest stosowana po dziś dzień jako język sakralny. Pali (język palijski) – zbliżony do sanskrytu język świętych ksiąg kanonu therawady, wywodzący się z północnych Indii. Jako język tego kanonu rozpowszechnił się na terenie Birmy, Tajlandii, Kambodży, Laosu i Wietnamu. W Indiach wyszedł z użycia w XIV w., poza Indiami przetrwał gdzieś niedługo jeszcze do XVIII w. (przyp. tłum.).

* Okres wedyjski sanskrytu datuje się pomiędzy 1800 r. p.n.e. a połowę I w. p.n.e. (przyp. tłum.).

** Zob. Monier-Williams, *Sanskrit-English Dictionary* (Słownik sanskrycko-angielski), str. ix (Oxford 1951)

niszady charakteryzują się retoryką typową dla hinduskiego nauczyciela z okresu pomiędzy 800 a 300 rokiem przed Chrystusem i w tym względzie niewiele mają wspólnego z nużącymi powtórzeniami i scholastyką większości tekstów buddyjskich. Nie ulega niemal wątpliwości, że ponad połowa obydwu kanonów buddyjskich jest dziełem mędrców sanghy*, jako że nosi ona wszelkie znamiona uwznioślonego rozwinięcia oryginalnej doktryny. Podobnie jak w wypadku ruskich ikon, właściwy wizerunek znika niemal całkowicie pod warstwą klejnotów i złota.

Trzecim problemem jest to, że tradycja hinduskiego buddyzmu nigdy nie miała historycznego wymiaru tradycji judeochrześcijańskiej i nawet jeśli istnieją przesłanki pozwalające na określenie wieku jakiegoś tekstu, jest ich bardzo niewiele. Święte teksty przed spisaniem przekazywano ustnie przez niemożliwy do ustalenia okres i jest całkiem prawdopodobne, że historyczne punkty odniesienia mogły być zmieniane w ustnych przekazach zgodnie z duchem czasu. Co więcej, buddyjski mnich piszący w roku 200 naszej ery przypisałby bez mrugnięcia okiem swoje własne słowa Buddzie, jeśli tylko szczerze wierzył, że wyrażają one nie jego osobiste zdanie, lecz ponadosobowy stan przebudzenia, który osiągnął. Przypisałby więc swoje słowa nie tyle Buddzie fizycznemu, ile duchowemu.

Zagrożeniem dla nauki jest bardzo wąska specjalizacja, która może czasem przesłonić las pojedynczymi drzewami. Nie da się jednakże wyrobić pojęcia o myśli hinduskiej z czasów Buddy, na sześćset lat przed Chrystusem, jedynie na podstawie dokładnych studiów źródłowych, skądinąd niezbędnych. Mamy jednak wystarczająco wiele rzetelnych informacji, aby móc wnioskować o pięknie i przepychu konstrukcji hinduizmu upanisad, nawet jeśli nie czytamy ich z wielką troską o szczegóły.

Podstawą życia i myśli Indii od czasów najdawniejszych

* Sangha to inaczej społeczność buddyjska, w węższym znaczeniu monastyczna. Miał ją zapoczątkować Budda po osiągnięciu przebudzenia, wygłaszając swe pierwsze kazania do pięciu ascetów, którzy towarzyszyli mu w latach jego pustelniczego życia (przyp. tłum.).

jest wielki mit o atma-jadźni, akcie „samopoświęcenia”, w którym Bóg daje początek światu, a ludzie, podążając za boskim wzorcem, łączą się na powrót z Bogiem. Akt stworzenia świata jest tym samym aktem, poprzez który świat zostaje skonsumowany – jest oddaniem własnego życia, tak jakby trwanie wszechświata było rodzajem gry polegającej na odbiciu piłki zaraz po jej otrzymaniu. Można by rzec, że podstawowy mit hinduizmu ukazuje Boga bawiącego się z samym sobą w chowanego. Jako Pradżapati, Wisznu czy Brahma*, Pan pod różnymi postaciami tworzy świat w akcie samorozczłonkowania lub samozapomnienia; poprzez ów akt Jeden staje się Wieloma, a jeden Aktor odgrywa niezliczoną liczbę ról. Ostatecznie powraca do samego siebie po to tylko, aby rozpocząć grę od nowa – Jeden umiera w Wielu, a Wielu umiera w Jednego.

*Tysiącglowy jest Purusza**, tysiącoki, o tysiącu nóg,
Okrywszy ziemię ze wszystkich stron, wystawał jeszcze na
dziesięć cali.
Purusza jest oto tym wszystkim: tym, co się stało, i tym, co
się stanie,
Jest panem nieśmiertelności, i tym, co przez pokarm wy-
rasta.
Oto taka jest jego wielkość – a jednak Purusza jest jeszcze
potężniejszy:
Czwarta część jego to wszystkie stworzenia, trzy części –
to, co jest nieśmiertelne w niebie. (...)
Gdy bogowie złożyli ofiarę, mając Puruszę jako obiatę,
Wtedy wiosna była tłuszczem ofiarnym, lato drewnem na
ogień, jesień obiatą.*

* Pradżapati – „Pan Stworzenia”, inne określenie Brahmy. Pierwszy z bogów, z którego wydzielili się pozostali. Wisznu – początkowo zapewne bóg słońca, później – obok Brahmy i Sziwy – jeden z trzech głównych bogów, reprezentujący dobroć, dzięki której ziemia może istnieć. Brahma – Bóg, Stwórca, Najwyższa Istota. Pierwszy we wszechświecie świadomy umysł, który stworzył sam siebie ze Złotego Jądra, które pojawiło się za sprawą nieodgadnionej Pierwszej Przyczyny (przyp. tłum.).

** Purusza – pierwsze stworzone ciało, z którego bierze się cała materia – ciała niebieskie, zwierzęta, rośliny, góry, rzeki i wszystkie ciała ludzkie. Słowo używane też dla określenia Brahmy-Stwórcy. Symbolizuje również męski pierwiastek stworzenia (przyp. tłum.).

*Z tej całopalnej ofiary otrzymano ociekający tłuszcz ofiarny,
Uczył z niej zwierzęta, te, co żyją w powietrzu, co
w lasach, co po wsiach. (...)*

Gdy poćwiartowali Purusę, na ile części go podzielili?

*Co się stało z jego ustami, co z ramionami, jaką nazwę
otrzymały jego biodra, jego nogi?*

Usta jego stały się brahmanem, ramiona rycerzem,

Biodra to są wajśjowie, z nóg narodził się śudra.*

Z jego ducha narodził się księżyc, z oczu narodziło się słońce,

Z ust Indra i Agni, z oddechu narodził się wiatr.

*Z pępka stała się przestrzeń podniebna, z głowy niebo się
utworzyło,*

*Z nóg ziemia, z uszu strony świata – tak to utworzyli
światy**.*

Tysiąc głów, oczu i stóp Puruszy, o których mowa, to członki ludzi i innych stworzeń, gdyż chodzi o to, że Ten, który widzi każdego i przez każdego, jest samym Bogiem, atmanem, czy też Istotą świata***. Każde życie jest rolą pochłaniającą umysł Boga, podobnie jak aktor pochłonięty jest odgrywaniem Hamleta i zapomina, że w rzeczywistości nazywa się pan Kowalski. Poprzez akt samoopuszczenia Bóg staje się wszystkimi stworzeniami, nie przestając jednakże być Bogiem. „Czwarta część jego to wszystkie stworzenia, trzy części – to, co jest nieśmiertelne w niebie”. Bóg dzieli się w przedstawieniu, w świecie ułudy, ale w rzeczywistości pozostaje nie podzielony. Tak więc po przedstawieniu zindywidualizowana świadomość przebudza się ku swojej boskości.

Na początku świata był sam Atman (Istota) pod postacią Puruszy. Rozglądając się, nie zobaczył niczego poza sa-

* Wajśjowie – trzecia – po braminach (kapłanach) i kszatrijach (rycerzach i ziemianach) – kasta indyjska, składająca się z rolników, handlarzy i rzemieślników. Śudrowie, ostatnia z czterech kast indyjskich, do której należeli niewolnicy i ludność pochodzenia niearyjskiego (przyp. tłum.).

** *Hymny Rigwedy*, h. 90. w przekładzie Franciszka Michalskiego (Ossolineum 1971). Purusza to „Osoba”, czyli pierwotna świadomość świata (przyp. tłum.).

*** Pierwotnie słowo *atman* znaczyło tyle co „oddech”, „tchnienie”, później „duch”. Poprzez atmana rozumie się również boską duszę świata czy uniwersalną świadomość (przyp. tłum.).

mym sobą. Najpierw powiedział „Ja jestem”. W ten sposób pojawiło się słowo „ja”. Nawet jeszcze teraz, kiedy ktoś mówi do nas, najpierw odpowiadamy po prostu „To ja”, a dopiero potem wypowiadamy swoje imię*.

Po wszystkich stronach Ten ma dłonie i stopy;

Po wszystkich stronach oczy, głowy i twarze;

Po wszystkich stronach świata słyszy;

*Wszystkie rzeczy obejmuje**.*

Należy pamiętać, że ten obraz świata jako przedstawienia (*lila*), w którym występuje Bóg, ma formę mityczną. Gdybyśmy chcieli na tym etapie przełożyć go bezpośrednio na pojęcia filozoficzne, otrzymalibyśmy pewien pierwotny typ panteizmu, z którym filozofia hinduska jest powszechnie, aczkolwiek błędnie, mylona. Tak więc idei tej, zgodnie z którą każdy człowiek i każda rzecz jest rolą odgrywaną przez Purusę w stanie samozapomnienia, nie wolno mylić z logicznym czy naukowym stwierdzeniem faktu. Tutaj stwierdzenie ma formę poetycką, nie logiczną. Jak mówi *Upaniszada Mundaka*:

Zaprawdę ten atman (Istota), jak mawiają poeci, podróżuje po tej ziemi od ciała do ciała. (ii. 7)

Filozofii hinduskiej udało się ustrzec przed błędem złudzenia, że można orzec cokolwiek pewnego i odkrywczego o rzeczywistości absolutnej. Jak mówi ta sama upaniszada:

Tam, gdzie wiedza pozbawiona jest dualizmu, działania, przyczyny albo skutku, nieporównywalna, wymykająca się opisom – cóż to jest? Niepodobna tego wiedzieć! (vi. 7)

Wszelki pewnik traktujący o sprawach ostatecznych musi być przedstawiony w sugestywnej formie mitu czy poezji, gdyż w dziedzinie rzeczywistości absolutnej bezpośrednia i orzekająca forma języka może powiedzieć tylko *Neti, neti* („Nie, nie”); to, co można opisać i sklasyfikować, musi nieuchronnie należeć do dziedziny rzeczywistości konwencjonalnej.

* *Upaniszada Brihadaranjaka* i. 4. 5.

** *Bhagawadgita* xiii. 13.

Mitologia hinduska rozszerza wątek boskiego przedstawienia na niesamowitą skalę, obejmując nie tylko gigantyczne pojęcia czasu i przestrzeni, ale także najgłębsze skrajności przyjemności i cierpienia, cnoty i demoralizacji. Najgłębsza Istota świętego czy mędrca jest w takim samym stopniu ukrytym Bogiem co najgłębsza Istota człowieka wyuzdanego, tchórza, obłąkańca czy nawet samego demona. Przeciwności (dwandwa) światła i ciemności, dobra i zła, przyjemności i cierpienia są zasadniczymi elementami przedstawienia, bo chociaż Bóg utożsamiany jest z Prawdą (*sat*), Świadomością (*czit*) i Radością (*ananda*), ciemna strona życia jest integralną częścią przedstawienia, podobnie jak w każdej sztuce musi być czarny charakter naruszający status quo, a karty w grze muszą zostać potasowane – ich porządek musi być naruszony po to, aby rozgrywka mogła przejść na wyższy poziom. Myśl hinduska nie zna problemu Zła. Świat konwencjonalny, względny, jest z konieczności światem przeciwności. Światła nie sposób sobie wyobrazić w oderwaniu od ciemności; porządek bez nieporządku nie ma żadnego sensu; podobnie góra bez dołu, dźwięk bez ciszy, przyjemność bez cierpienia. Jak wyrażają to słowa Anandy Coomaraswamy'ego:

Dla każdego, kto zakłada, że „Bóg stworzył świat”, pytanie: „Dlaczego pozwolił On, aby istniało na nim zło albo Zły, który jest uosobieniem całego zła” jest zupełnie pozbawione sensu; równie dobrze można by zapytywać: „Dlaczego nie stworzył On świata bez wymiarów, albo świata bez następstwa czasowego”^{*}.

Zgodnie z tym mitem boskie przedstawienie toczy się w nieskończonych cyklach, poprzez okresy objawień i zaniżów światów, mierzonych w jednostkach zwanych kalpami, równych 4 320 000 000 lat^{**}. Z ludzkiego punktu widzenia koncepcja ta jawi się jako zastraszająca monotonia, ciągną-

^{*} Coomaraswamy (1), str. 77.

^{**} Kalpa ma również wiele innych, bardziej obrazowych definicji. Budda podobno powiedział, że czas potrzebny na starcie szmatką na pył góry wysokiej, długiej i szerokiej na szesnaście mil to dopiero jedna sekunda kalpy (przyp. tłum.).

ca się bez celu w nieskończoność. Z boskiego punktu widzenia jednakże sprawa jest równie fascynująca jak odgrywane w kółko dziecięce zabawy, które nigdy się nie kończą, gdyż czas przestał istnieć i skurczył się do pojedynczej, cudnej chwili.

Omawiany mit nie jest przedstawieniem oficjalnej filozofii, lecz obrazem doświadczenia czy stanu świadomości zwanego mokszą – „wyzwoleniem”. Ogólnie mówiąc, bezpieczniej jest stwierdzić, że filozofia indyjska to przede wszystkim takie właśnie doświadczenie; zupełnie drugorzędna jest jej funkcja systemu pojęć starających się przełożyć to doświadczenie na konwencjonalny język. U podstaw zrozumienia filozofii leży więc doświadczenie, na które składa się ten sam typ niekonwencjonalnej wiedzy, jaki odnajdujemy w taoizmie. Nazywa się ją też atma-dźniana (znajomością Istoty) lub atma-bodhą (przebudzeniem ku Istocie), jako że można ją uważać za odkrycie tego, kim lub czym jestem, gdy już nie utożsamiam się z żadną rolą czy konwencjonalną definicją osoby. Filozofia indyjska opisuje treść tego odkrycia tylko w pojęciach mitologicznych, używając wyrażenia „Ja jestem Brahmanem” (*aham brahman*) lub „To ty jesteś” (*tat tuam asi*), które sugeruje, że owa znajomość Istoty jest uświadomieniem sobie pierwotnej tożsamości jednostki z Bogiem.

Nie daje to jednak odpowiedzi na pytanie, co oznacza „uważanie się za Boga” w kontekście judeochrześcijańskim, gdzie język mitologii nagminnie miesza się z językiem opisującym fakty, doprowadzając do zatarcia się rozróżnienia pomiędzy Bogiem opisanym w pojęciach myśli konwencjonalnej a Bogiem istniejącym rzeczywiście. Hindus, mówiąc: „Ja jestem Brahmanem”, nie chce dać do zrozumienia, że ma osobiście w swej pieczy cały wszechświat i że dobrze zna wszystkie szczegóły kierowania nim. Po pierwsze, nie mówi on o tożsamości z Bogiem na poziomie swojej powierzchownej osobowości. Po drugie, jego „Bóg” – Brahman – nie rządzi wszechświatem „osobiście”; nie ma on wiedzy osoby i nie działa jak osoba, ponieważ nie zna wszechświata opisywanego przez konwencjonalne fakty i nie oddziałuje nań celowo

swym wysiłkiem czy wolą. Nie jest bez znaczenia, że słowo *Brahman* wywodzi się od tematu *brih-*, „rosnąć”; jego twórcza działalność, podobnie jak w tao, odbywa się ze spontanicznością właściwą wzrostowi, której przeciwstawia się celowość właściwą wytwarzaniu. Co więcej, chociaż mówi się, że *Brahman* zna „siebie”, ta znajomość nie opiera się na informacji, nie jest to wiedza, jaką można osiąść o przedmiotach różnych od podmiotu. Jak mówi Śankara*:

Ponieważ jest On Wiedzącym, jako Wiedzący może znać inne sprawy, choć nie może uczynić Siebie przedmiotem Swojej własnej wiedzy, podobnie jak ogień może palić inne rzeczy, lecz nie może spalić siebie**.

Dla zachodniego umysłu zagadka filozofii indyjskiej kryje się w tym, że ma ona tak wiele do powiedzenia na temat tego, czym doświadczenie mokszy nie jest, a mówi tak niewiele lub wręcz milczy o tym, czym ono faktycznie jest. Musi to z pewnością bardzo zaskakiwać, bo przecież jeśli takie doświadczenie tak naprawdę pozbawione jest treści lub jeśli nie jest związane z tym, co uważamy za istotne, w jaki sposób można wytłumaczyć olbrzymie poważanie, jakim cieszy się w indyjskim schemacie świata?

Nawet na poziomie konwencjonalnym łatwo chyba spostrzec, że wiedza, czym coś nie jest, może być często równie ważna jak wiedza, czym coś jest. Nawet jeśli medycyna nie ma żadnego skutecznego środka na zwyczajne przeziębienie, warto wiedzieć, że pewne popularne remedia są całkowicie bezużyteczne. Co więcej, funkcja wiedzy negatywnej jest całkiem podobna do sposobu spożytkowania przestrze-

* Śankara (ok. 700 – ok. 750) – indyjski filozof, teolog, najbardziej znany przedstawiciel kierunku adwajty (niedualizmu) w szkole wedanty-stów, z której do doktryny wywodzą się główne nurty współczesnej myśli hinduskiej (przyp. tłum.).

** *Bashya* o *Upaniszadzie Keny*, 9-11. „Nie może” w tym kontekście może podsunąć złe wnioski, gdyż słowo to ma zazwyczaj charakter ograniczenia. Chodzi tu o to, że – podobnie jak światło nie musi świecić na siebie, gdyż już jest jasne – pojęcie *Brahmana* jako przedmiotu swojej własnej wiedzy nie daje nam żadnych korzyści i jest poza tym właściwie pozbawione znaczenia.

ni – na pustej kartce można zapisać słowa, do pustego słoika można nalać cieczy, nie zasłonięte okno może wpuścić światło, a przez pustą rurę może popłynąć woda*. Wartość pustki leży więc w ruchach, na które pozwala, albo w substancjach, które przekazuje i zawiera. Ale najpierw musi być pustka. Dlatego właśnie indyjska filozofia koncentruje się na negacji, na wyzwoleniu umysłu z pojęć Prawdy. Nie przedstawia żadnego pojęcia, żadnego opisu tego, co miałyby wypełnić tę pustkę umysłu, gdyż pojęcie wykluczyłoby fakt – podobnie jak rysunek słońca na szybie mógłby przysłonić światło prawdziwego słońca. Hebrajczycy nie pozwoliliby na przedstawienie wyobrażenia Boga w drewnie czy kamieniu; Hindusi nie pozwolą na przedstawienie wyobrażenia myśli. Chyba że będzie ono w sposób oczywisty mityczne, co wykluczy możliwość pomylenia go z rzeczywistością.

Zgodnie z tym praktyka (*sadhana*) wyzwala się to stopniowe pozbywanie się tożsamości własnej Istoty (*atman*) z cokolwiek. To uświadomienie sobie, że nie jestem tym ciałem, tymi zmysłami, tymi myślami, tą świadomością. Żaden wyobrazalny przedmiot nie jest podstawową rzeczywistością mojego życia. W ostatecznym rozrachunku nie powinno się nawet utożsamiać jej z żadnym pojęciem, takim jak Bóg czy *atman*. Jak mówi *Mandukja*:

(To jest) To, które nie jest świadome ani subiektywnego, ani obiektywnego, ani obydwu; które nie jest ani prostą świadomością, ani nierozróżnialnymi zmysłami, ani jedynie ciemnością. Jest niewidziane, pozbawione powiązań, niepojęte, nieodgadnione i nieopisywalne – kwintesencja świadomości Istoty, koniec maji. (vii)

* Mówi o tym również *Tao Te Ching*:

Trzydzieści szprych w piaście tworzy koło. Dzięki pustce między nimi istnieje pożytek z koła.

Z gliny formuje się naczynia i garnki. Dzięki pustce w ich wnętrzu istnieje pożytek z naczyń.

W ścianach domów wycina się drzwi i okna. Dzięki pustce w ich wnętrzu istnieje pożytek z naczyń.

Na tym właśnie polega korzyść z pełnego i pożytek z pustego. (11)

(*Tao-Te-King* w przekładzie Tadeusza Żbikowskiego, str. 10) (przyp. tłum.).

Dla naszej całościowej świadomości atman jest tym, czym jest głowa dla zmysłu wzroku – ani światłem, ani ciemnością; ani pełnią, ani pustką, a jedynie czymś niewyobrażalnym, poza sferą widzialności. W momencie, w którym ostatecznie przestajemy utożsamiać Istotę z jakimkolwiek przedmiotem lub pojęciem, w stanie zwanym nirwikalpą, czyli „bez pojęcia”, z nieznanych głębi rozbłyska stan świadomości nazywanej boską – poznanie Brahmana.

Przełożone na konwencjonalny i, powtórzmy raz jeszcze, mityczno-poetycki język, poznanie Brahmana jest przedstawiane jako odkrycie, iż ten świat, który wydawał się Wieloma, jest w rzeczywistości Jednym, że „wszystko jest Brahmanem” i że „cały dualizm jest fałszywym wyobrażeniem”. Potraktowane jako stwierdzenia faktu, takie zdania są w rozumieniu logicznym pozbawione sensu i nie niosą żadnej informacji. Pomimo to wydaje się, że są najlepszym możliwym wyrażeniem słownym samego doświadczenia, chociaż język w momencie wypowiedzania „ostatniego słowa” został jakby porażony swym własnym objawieniem, zmuszony do zdecydowania się na plecenie głupstw lub milczenie.

Mokszę rozumie się także jako uwolnienie od maji – a jest to jedno z najważniejszych pojęć w filozofii indyjskiej, zarówno hinduskiej, jak i buddyjskiej. Złożony świat faktów i zdarzeń określa się właśnie słowem *maja*, przez które rozumie się zazwyczaj złudzenie przysłaniające absolutną rzeczywistość Brahmana. Nasuwa to rozumienie mokszy jako stanu świadomości, w którym cały zróżnicowany świat przyrody znika z pola widzenia, stopiony w bezkresny ocean mgliście świetlistej przestrzeni. Takie rozumienie należy od razu odrzucić, ponieważ wynikający z niego dualizm, niezgodność pomiędzy Brahmanem i mają, kłóci się z fundamentalną zasadą filozofii upanisad. Brahman bowiem nie jest Jednym w przeciwieństwie do Wielu, nie jest prosty w przeciwieństwie do złożonego. Brahman jest pozbawiony dualizmu (*adwaita*), czyli inaczej mówiąc, pozbawiony jakiegokolwiek przeciwieństwa, gdyż Brahman nie należy do żadnej klasy, przy czym nie jest też poza żadną klasą.

Klasyfikacja to właśnie maja. Słowo to pochodzi od san-

skryckiego tematu *matr-*, „mierzyć”, „formować”, „budować”, lub „sporządzać plan”, z którego otrzymujemy takie słowa grecko-łacińskie jak „metr” (ang. *metre, meter*), „matryca”, (ang. *matrix*), „materiał” (ang. *material*) i „materia” (ang. *matter*). Podstawowym sposobem pomiaru jest podział, czy to poprzez nakreślenie palcem linii, zakreszenie rękoma lub cyrklem okręgów, czy rozdzielanie ziarna bądź płynów do miarek. Podobnie sanskrycki temat *dwa-*, od którego wywodzi się słowo „dzielić” (ang. *divide*), jest również podstawą łacińskiego *duo* („dwa”) i angielskiego *dual* („podwójny”).

Stwierdzić więc, że świat faktów i zdarzeń to maja, znaczy tyle, co stwierdzić, iż fakty i zdarzenia są raczej określeniami miary niż naturalną rzeczywistością. W naszym pojęciu miary powinniśmy jednakże uwzględnić jeszcze wszelkiego rodzaju granice, ustalone czy to za pomocą klasyfikacji opisowej, czy to dzięki dokładnej selekcji. Łatwo spostrzeżemy, że fakty i zdarzenia są równie abstrakcyjne jak szerokości geograficzne, metry czy cale. Zastanówmy się przez chwilę nad niemożliwością wyabstrahowania pojedynczego faktu, wyizolowania go całkowicie od faktów pozostałych. Fakty chodzą przynajmniej parami, gdyż pojedynczego ciała nie sposób sobie wyobrazić w oderwaniu od przestrzeni, w której się znajduje. Definicja, ustalanie granic, zakreszanie są zawsze przejawami podziału, a więc i dualizmu; ustalona granica ma przecież zawsze dwie strony.

Ten punkt widzenia jest nieco zaskakujący, a nawet trudny do pojęcia dla ludzi od dawna nawykłych uważać, że rzeczy, fakty i zdarzenia są podstawowymi kamikami budulcowymi świata, niewzruszoną opoką rzeczywistości. Właściwe zrozumienie doktryny maji jest jednakże jednym z najbardziej zasadniczych warunków wstępnych przed podjęciem studiów nad hinduizmem i buddyzmem. Próbuując zrozumieć jej znaczenie, trzeba postarać się zapomnieć o różnych „idealistycznych” filozofiach Zachodu, z którymi tak często jest mylona – nawet przez nowoczesnych hinduskich wedantystów.

Świat nie jest bowiem złudzeniem umysłu w takim sensie, że jedyną rzeczą, która jawi się przed oczyma człowieka

wyzwolonego (*dziwanmukta*), jest bezkresna pustka. Widzi on świat, który my widzimy; nie rozgranicza go jednak, nie mierzy, nie dzieli go w ten sam sposób. Nie postrzega go jako świata realnie rozszczepionego na oddzielne rzeczy i zdarzenia. Rozumie, że skóra może być równie dobrze tym, co łączy nas z naszym środowiskiem, oraz tym, co nas od niego oddziela. Rozumie przy tym, że skórę będzie się uważać za element łączący tylko wtedy, gdy wcześniej rozpatrywano ją jako element oddzielający, lub na odwrót. Jego punkt widzenia nie jest więc monistyczny. Nie sądzi on, że wszystkie rzeczy są w istocie Jednym, ponieważ rzeczywistość nigdy nie było żadnych „rzeczy”, które można by uważać za Jedno. „Łączyć” jest tak samo mają jak „oddzielać”. Z tego powodu hinduiści i buddyści wolą raczej mówić o rzeczywistości, że jest „niedwoista” niż „jedna”, gdyż pojęcie jedności zawsze musi się odnosić do wielości.

Doktryna maji jest więc doktryną relatywistyczną. Polega ona na stwierdzeniu, iż rzeczy, fakty i zdarzenia są określone nie przez naturę, lecz poprzez ludzki język, oraz że sposób, w jaki je opisujemy (lub dzielimy), jest zależny od naszych zmiennych punktów widzenia.

Łatwo to zauważyć na przykładzie wydarzenia zwanego pierwszą wojną światową. Stwierdzenia, że wojna rozpoczęła się 4 sierpnia 1914 roku i że się zakończyła 11 listopada 1918 roku, są raczej stosunkowo arbitralne. Historycy mogą odkryć „faktyczne” początki wojny o wiele wcześniej, a „wznowienia” tego samego konfliktu na długo po formalnym jego zakończeniu. Granice wydarzeń są bardziej umowne niż naturalne; podobnie o życiu człowieka mówi się najczęściej, że zaczyna się przy porodzie, a nie, dajmy na to, przy poczęciu czy po odstawieniu od piersi matki.

Równie łatwo dostrzec umowny charakter rzeczy. Zwyczajowo organizm ludzki traktuje się jako jedną całość, choć z fizjologicznego punktu widzenia jest on tyloma całościami, z ilu części czy organów się składa, a z punktu widzenia socjologii stanowi on zaledwie cząstkę większej całości zwanej grupą.

Świat przyrody obfituje niewątpliwie w powierzchnie i linie, obszary zagęszczenia i pustki, których używamy do oznaczania granic zdarzeń i rzeczy. Lecz i tutaj pojawia się doktryna maji, wedle której te formy (*rupa*) nie posiadają „własnego bytu” czy „natury istoty” (*swabhawa*) – nie istnieją same w sobie, lecz tylko w odniesieniu do innych, tak jak ciało stałe nie może zostać wyróżnione bez odniesienia go do przestrzeni. W tym sensie ciało i przestrzeń, dźwięk i cisza, istnienie i nieistnienie, figura i tło są nierozdzielne, współzależne czy też „nawzajem się współtworzące” i tylko dzięki maji lub umownemu podziałowi można je rozpatrywać osobno.

Filozofia indyjska uważa rupę, czyli formę, za mają także z powodu jej nietrwałości. Kiedy więc hinduskie i buddyjskie przekazy mówią o „pustym” i „iluzorycznym” charakterze widzialnego świata przyrody – w odróżnieniu od konwencjonalnego świata rzeczy – odnosi się to właśnie do nietrwałości jej form. Forma to nieustanna zmiana, czyli mają w znaczeniu nieco rozszerzonym o to, że nie można jej utrwalić ani ogarnąć. Forma jest mają, kiedy umysł próbuje ją zrozumieć i kontrolować w sztywnych kategoriach myśli – za pomocą nazw (*nama*) i słów. To właśnie za pomocą rzeczowników i czasowników oznacza się abstrakcyjne i pojęciowe kategorie rzeczy i zdarzeń.

Aby nazwy i terminy mogły spełniać swoje zadanie, muszą być oczywiście stałe i określone, podobnie jak wszystkie pozostałe jednostki miary. Ich użycie jest jednak w większości wypadków na tyle zadowalające, że człowiek staje przed niebezpieczeństwem pomylenia swych mierników ze światem nimi mierzonym, utożsamiania pieniędzy z bogactwem i ustalonej konwencji z płynną rzeczywistością. Jeśli więc posunie się do identyfikowania siebie i swojego życia z tymi sztywnymi i pustymi ramami definicji, skaże się na wieczną mękę człowieka próbującego czerpać wodę siem. Z tego też względu filozofia indyjska nieustannie mówi o tym, jak niemądra jest pogoń za rzeczami i dążenie do utrwalania poszczególnych struktur czy zdarzeń, widząc

w nich jedynie fascynację duchami, abstrakcyjnymi miarami umysłu (*manas*)*.

Maja jest tym samym często przyrównywana do *namas*-rupy, czyli „nazwy i formy”, za pomocą których umysł próbuje uchwycić płynne formy natury w swoją siatkę niezmiennych klas. Lecz gdy zrozumiemy, że forma jest faktycznie pusta – mając na myśli jej nieuchwytność i niemierzalność – świat formy ukaże się nam bardziej jako Brahman niż maja. Świat formalny staje się światem rzeczywistym w momencie, gdy przestajemy go już kurczowo trzymać, w momencie, gdy przestajemy się opierać jego płynnej zmienności. To właśnie ta ulotność świata jest znakiem jego boskości, jego faktycznej tożsamości z niepodzielną i niemierzalną nieskończonością Brahmana.

Z tego powodu hindusko-buddyjska doktryna o nietrwałości tego świata nie jest ani pesymistyczna, ani nihilistyczna, jak zwykli przyjmować zachodni krytycy. Ulotność jest pesymistyczna tylko dla umysłu, który usilnie stara się ogarnąć. Lecz dla umysłu, dającego za wygraną i pozwalającego się ponieść z nurtem zmian, który – jak obrazowo przedstawia to buddyzm zen – jest jak piłka w górskim potoku, odczucie ulotności i pustki staje się rodzajem upojenia. Dlatego zapewne zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie nietrwałość jest tak często tematem najgłębiej poruszającej poezji; nawet gdy poeta wydaje się nią najbardziej rozgoryczony, cudowny blask przemiany nie daje się przysłonić.

*Jutro i jutro, i jutro,
Skrada się tym drobnym kroczkiem od dnia do dnia,
Do ostatniej sylaby zapisanego czasu,
I wszystkie nasze dni wczorajsze oświeciły głupcom
Drogę do pyłu śmierci. Gaśnij, gaśnij, krótka świeco!
Życie to tylko ruchomy cień, kiepski gracz,
Co puszy się i kruszy w swej godzinie na scenie*

* Wywodzi się od tego samego tematu co słowo *maja*, od którego pochodzą także słowa „pomiar” (ang. *mensuration*, łac. *mensura*), „mentalny” (ang. *mental*, łac. *mens*), „wymiar” (ang. *dimension*) oraz sam „człowiek” (ang. *man*), „miara wszelkich rzeczy”. Por. także łacińskie *mensis* (miesiąc).

*I słuch o nim ginie: oto opowieść
Przez głupca snuta, pełna dźwięku oraz pasji,
Bez sensu.*

Określona w ten sposób sytuacja, jak uważa R. H. Blythe, wcale nie wydaje się taka zła.

Reasumując, doktryna *maji* wskazuje po pierwsze na niemożność ogarnięcia umysłem rzeczywistego świata za pomocą siatki słów i pojęć, a po drugie na płynność tych właśnie form, które myśl stara się zdefiniować. Świat faktów i zdarzeń jest w całości *namą* – pojęciami abstrakcyjnymi, i *rupą* – płynną formą. Wymyka się zarówno rozumieniu filozofa, jak i pojmosławianiu zwykłego hedonisty, niczym wyciekająca przez palce woda. W koncepcjach Brahmana, jako wiecznej rzeczywistości zawołowanej nieustanną zmianą, i *atmana*, jako boskiej podstawy ludzkiej świadomości, kryje się nawet coś mylącego, gdyż jeśli traktować je jako pojęcia, nie sposób nimi oddać rzeczywistości, tak samo jak nie pozwalają na to pozostałe pojęcia.

Uświadczenie sobie całkowitej niemożności zrozumienia świata leży właśnie u podstaw buddyzmu. To szczególne przesunięcie nacisku w największym stopniu przyczyniło się do rozróżnienia buddyzmu od upanisad, za których sprawą buddyzm zaistniał jako odrębny ruch w życiu i myśli Indii. Gautama Budda, czyli „Oświecony” (zmarł około roku 545 przed Chrystusem), żył bowiem w czasie, kiedy główne upanisady już istniały, i ich filozofię należy uważać za punkt wyjściowy dla jego nauki. Wielkim błędem byłoby jednakże uważać Buddę za założyciela bądź reformatora religii mającej być pewną formą zorganizowanego buntu przeciwko hinduizmowi. Mówimy przecież o okresie, kiedy pojęcie „religii” nie istniało, kiedy takie określenia jak „hindu-izm” czy „bramin-izm” nie miałyby żadnego sensu. Można jedynie mówić o istnieniu pewnej tradycji, zawartej w ustnie przekazywanej doktrynie Wed i upanisad, tradycji o tyle „niereligijnej”, że traktującej obszernie o sposobie życia i dotyczącej wszystkiego, poczynając od metod uprawy, a na wiedzy o rzeczywistości absolutnej skończywszy. Budda postępował zgodnie z tą tradycją i został *riszim*, czyli „leśnym mędr-

cem”, porzucił wygodne życie pałacowe i zrzekł się przywilejów kastowych po to, aby kroczyć ścieżką wyzwolenia. Metody, które stosował na tej drodze, miały pewne charakterystyczne cechy, typowe dla każdego risziego, a jego doktryna zawierała krytykę postępowania niezgodnego z powszechnie akceptowaną tradycją.

Budda nie wykraczał również poza tradycję, porzucając swoją kastę i przyzwalając na przyłączanie się do niego pozakastowych i bezdomnych uczniów. Tradycja indyjska bowiem – w większym jeszcze stopniu niż tradycja chińska – szczególnie aprobuje porzucenie normalnego życia w pewnym wieku, kiedy obowiązki wobec rodziny i społeczności zostały już spełnione. Zrzeczenie się przywilejów kastowych jest widomą zewnętrzną oznaką uświadomienia sobie, że prawdziwy stan jednostki jest „nieklasowy”, że przypisywana jej rola czy kojarzona z nią osoba jest po prostu konwencją i że jej prawdziwa natura jest „ni-kim” i „ni-czym”.

To uświadomienie było główną treścią przebudzenia (*bodhi*) Buddy, które spłynęło na niego pewnej nocy, gdy siedział pod słynnym drzewem Bo w Gaji*, po siedmiu latach medytacji w lesie. Z punktu widzenia zen doświadczenie przebudzenia jest podstawową treścią buddyzmu i doktryna werbalna ma znaczenie zupełnie drugorzędne wobec bezsłownego przekazu samego doświadczenia z pokolenia na pokolenie. Za pomocą tradycyjnych metod jogi i tapas – kontemplacji i ascezy – Gautama starał się przez siedem lat zgłębić przyczynę ludzkiego zniewolenia w maji oraz znaleźć ucieczkę z błędnego koła przywiązania do życia (*triśna*), podobnego usiłowaniu zmuszenia dłoni do uchwycenia samej siebie. Wszystkie jego wysiłki spełzły na niczym. Wiecznego atmana, rzeczywistej Istoty, nie można było odnaleźć. Bez względu na to, jak bardzo się koncentrował na własnym umyśle w poszukiwaniu jego korzeni, odnajdywał jedynie swą wytężoną koncentrację. W wieczór poprzedzający przebudzenie Budda po prostu dał za wygraną, rozlu-

* Drzewo Bo (również Drzewo Bodhi) – święty figowiec, pod którym Budda podobno osiągnął swe Najwyższe Przebudzenie w Bodh Gaji, niedaleko miasta Gaja w północno-wschodnich Indiach (przyp. tłum.).

źnił rygory swej ascetycznej diety i zjadł nieco pożywej strawy.

Natychmiast poczuł, że zachodzi w nim głęboka przemiana. Usiadł pod drzewem, zarzekając się, że nie powstanie, dopóki nie osiągnie najwyższego przebudzenia i – zgodnie z tradycją – siedział przez całą noc do chwili, gdy gwiazda poranna nagle wzbudziła w nim stan całkowitej jasności i zrozumienia. Było to anuttara samjak sambodhi – najwyższe, całkowite przebudzenie – wyzwolenie z maji i nieskończonego koła narodzin i śmierci (*samsara*), które będzie się toczyć tak długo, jak długo człowiek będzie się starał w jakikolwiek sposób ogarnąć swoje życie.

Faktyczna treść tego doświadczenia nigdy jednakże nie była i nie mogła być wyrażona słowami. Słowa bowiem są ramami maji, okami jej sieci. Doświadczenie natomiast dotyczy wody, która przez sieć przepływa. Kiedy więc mówimy o słowach, najwięcej możemy powiedzieć o doświadczeniu przebudzenia, używając słów przypisywanych Buddzie w *Wadźraczedice**:

Tak więc, Subhuti, uzyskałem wcale nie najgorszą rzecz z najwyższych, całkowite przebudzenie, i z tego właśnie powodu nazywa się je „najwyższym, całkowitym przebudzeniem”. (22)

Jeśli by wierzyć zen, Budda – pomimo całych tomów tekstów jemu przypisywanych – „nigdy nie wyrzekł ani słowa”. Jego prawdziwa spuścizna pozostała bowiem w formie niepisanej i kiedy słowa próbowały ją oddać, zdawało się, że nic w niej nie ma. Pomimo to bardzo ważna część tradycji zen mówi, że to, czego nie można oddać w mowie, można przekazać za pomocą „bezpośredniego wskazania”, poprzez pewne niewerbalne środki komunikacji, bez których treść buddyzmu nigdy by nie mogła być przekazywana następnym pokoleniom.

Wedle tradycji zen (prawdopodobnie dość późnej) Budda przekazał treść przebudzenia swojemu głównemu uczniowi,

* *Wadźraczedika*, czyli *Sutra diamentowa*, to jedna z najważniejszych sutr mahajany (przyp. tłum.).

Mahakaśjapie, podając mu bez słowa kwiat. Kanon palijski relacjonuje jednak, że zaraz po przebudzeniu Budda udał się do Parku Jelenia w Benares i wyłożył swą doktrynę byłym towarzyszom ascetycznego życia, wyrażając ją w formie Czterech Wzniosłych Prawd, które w przystępny sposób streszczają cały buddyzm.

Układ Czterech Prawd jest wzorowany na tradycyjnej wedyjskiej formie lekarskiej diagnozy i zalecenia – rozpoznania choroby i jej przyczyny, orzeczenia odnośnie do możliwości jej wyleczenia oraz zalecenia odpowiedniego lekarstwa.

Pierwsza Prawda traktuje o kłopotliwym słowie *dukkha*, swobodnie przetłumaczalnym jako „cierpienie” i oznaczającym wielką chorobę świata, na którą lekarstwem jest metoda Buddy (*dharma*).

Narodziny to *dukkha*, rozkład to *dukkha*, choroba to *dukkha*, śmierć to *dukkha*, podobnie jak smutek i żal. (...) Być związanym z rzeczami, których nie lubimy, i być oddzielnym od rzeczy, które lubimy, to też jest *dukkha*. Nie dostać, czego się pragnie, to też *dukkha*. Jednym słowem, to ciało, to pięciokrotne złożenie istniejące poprzez szepienie (*triśna*) to jest *dukkha**.

Nie można jednakże zbyt pochopnie tego stwierdzenia zamknąć w prostym uogólnieniu, że „życie to cierpienie”. Chodzi raczej o to, że cierpieniem jest życie takie, jakie zazwyczaj przeżywamy, lub – dokładniej mówiąc – że życie jest zatrutowane ciągłą udręką, która bierze się z chęci osiągnięcia rzeczy niemożliwych. Być może więc „udręka” jest najlepszym odpowiednikiem słowa *dukkha*, choć w zasadzie jest prostym antonimem słowa *sukha*, znaczącego „przyjemny”, „słodki”**.

W innym ujęciu nauki Buddy *dukkha* jest jedną z trzech

* *Samjutta Nikaja*, 421.

** Ewentualnie, tłumacząc słowo *dukkha* jako „gorzki, kwaśny”, moglibyśmy powiedzieć, że doktryna Buddy głosi, iż człowiek, próbując pojąć życie, czyni je gorzkim – podobnie jest z mlekiem, które trzymane zbyt długo, kwaśnieje.

cech istnienia, czy też stawania się (*bhawa*), obok nietrwałości (*anitja*) i braku jakiejkolwiek Istoty (*anatman*). Te dwa określenia mają podstawowe znaczenie. Podobnie jak w wypadku *duhkhy*, doktryna anitji nie jest li tylko prostym stwierdzeniem, że świat jest nietrwały, lecz raczej, iż im bardziej staramy się go ogarnąć, tym bardziej staje się on zmienny. Rzeczywistość sama w sobie nie jest ani trwała, ani nietrwała – nie da się zaklasyfikować. Lecz kiedy staramy się ją pochwycić, wszędzie uwidaczniają się zmiany. Zupełnie jak z cieniem – im szybciej go gonimy, tym szybciej nam ucieka.

Podobnie doktryna *anatmana* nie jest jedynie suchym stwierdzeniem, że u podstaw naszej świadomości nie ma żadnej rzeczywistej Istoty (*atman*). Chodzi raczej o to, że nie ma żadnej Istoty, czyli podstawowej rzeczywistości, którą by można ogarnąć czy to za pomocą bezpośredniego doświadczenia, czy to poprzez pojęcia. Najwyraźniej Budda uznał, że doktryna *atmana* w upanisadach zbyt łatwo pozwala na błędną a fatalną w skutkach interpretację, stając się obiektem wiary, celem do osiągnięcia, ostatnim bezpiecznym schronieniem dla umysłu pośród zmiennych kolei życia. Według Buddy Istota tak ujęta nie byłaby już prawdziwą Istotą, lecz jeszcze jedną z niezliczonych form maji. *Anatmana* można więc przedstawić w formule „prawdziwa Istota jest Bez-Istotna”, gdyż każda próba wyobrażenia sobie Istoty, uwierzenia w Istotę czy poszukiwania Istoty natychmiast ją odrzuca.

W upanisadach istnieje rozróżnienie pomiędzy *atmanem* – prawdziwą, nadindywidualną Istotą, a *dźiwatmanem*, czyli indywidualną duszą. Doktryna *anatmana* Buddy zgodna jest z nimi w tym, że nie uznaje realności tej drugiej. Fundamentalną zasadą każdej szkoły buddyjskiej jest nieistnienie ego, nieistnienie żadnego trwałego bytu, który byłby stałym podmiotem naszych zmieniających się doświadczeń. Ego istnieje bowiem tylko w sensie abstrakcyjnym, jako rzecz wyabstrahowana z pamięci, podobnie jak złudzenie ognistego okręgu powstaje dzięki jednej wirującej pochodni. Na przykład drogę lotu ptaka w powietrzu możemy

sobie wyobrazić pod postacią linii, wzdłuż której on się porusza. Linia ta jest jednakże tak samo abstrakcyjna jak linia południka geograficznego. W rzeczywistości ptak nie pozostawił żadnej linii, podobnie jak przeszłość, z której zostało wyabstrahowane nasze ego, całkowicie zniknęła. Wynika zatem z tego, że każda próba trzymania się ego lub uczynienia z niego skutecznego źródła działania musi się przerodzić w udrękę.

Druga Wzniosła Prawda odnosi się do przyczyny udręki, którą nazywa się *triśną*, czepianiem się czegoś lub chwytności, wynikającym z awidji – niewiedzy bądź nieświadomości. Awidja jest formalnym przeciwieństwem przebudzenia. Jest to stan umysłu zahipnotyzowanego lub omamionego przez mają, w którym bierze on abstrakcyjny świat rzeczy i zdarzeń za właściwy świat rzeczywisty. Na jeszcze głębszym poziomie jest to brak samowiedzy, brak uświadomienia sobie, że wszelkie próby ogarniania to bezskuteczny wysiłek pojęcia samego siebie, czy raczej próżny trud znalezienia dla życia punktu oparcia w sobie samym. Dla człowieka posiadającego samowiedzę nie istnieje przeciwstawność pomiędzy nim samym a światem zewnętrznym. Awidja jest „ignorowaniem” faktu, że podmiot i przedmiot są powiązane ze sobą jak dwie strony monety: kiedy jedna się uwidacznia, druga znika. Dlatego też egocentryczne próby zdominowania świata, przejścia możliwie największej jego części pod kontrolę ego trwają tylko chwilę i kończą się na trudnościach ego w zapanowaniu nad sobą.

Jest to w zasadzie prosty problem z dziedziny cybernetyki, nauki o sterowaniu, czyli kontroli. Z punktu widzenia mechaniki i logiki łatwo zauważyć, że dowolny system ewoluujący w kierunku pełnej samokontroli zmierza także w stronę zupełnego zablokowania samego siebie. Taki system to błędne koło o podobnej strukturze logicznej jak dowolne stwierdzenie orzekające o podmiocie – na przykład: „Ja kłamię” – przy założeniu, że jest ono kłamstwem. Stwierdzenie zatacza błędną spiralę w nieskończoność, gdyż jest zawsze prawdziwe, o ile jest fałszywe, i jest zawsze fałszywe, o ile jest prawdziwe. Wyrażając to samo bardziej kon-

kretnie: nie mogę rzucić piłki dopóty, dopóki trzymam ją po to, aby zachować pełną kontrolę nad jej ruchem.

Pragnienie sprawowania pełnej kontroli nad otoczeniem i samym sobą opiera się na głębokiej nieufności kontrolującego. Awidja polega na nieuświadamianiu sobie fundamentalnej sprzeczności wewnętrznej tkwiącej w takim stanowisku. Wynikające z niego bezowocne próby ogarnięcia bądź kontrolowania świata są dręczącym blokowaniem samego siebie, a prowadzone życie błędnym kołem, które w hinduizmie i buddyzmie nazywane jest *samsarą* – Kołem narodzin i śmierci*. Czynna zasada Koła znana jest jako *karma*, czyli „działanie uzależnione”, to jest takie, które wynika z jakiegoś motywu i zmierza do osiągnięcia pewnego celu. Jest to ten rodzaj działania, który przechodzi do dalszego działania tylko w razie konieczności. Człowiek uwikłany jest w *karmę*, gdy ingeruje w otoczenie w taki sposób, że jest zmuszany do dalszej ingerencji; kiedy rozwiązanie jakiegoś problemu stwarza nowe problemy, które trzeba rozwiązać; kiedy kontrolowanie jednej rzeczy rodzi potrzebę kontrolowania kilku następnych. Karma staje się więc udziałem każdego, kto „próbuje być Bogiem”. Człowiek zastawia na świat sidła, w które sam następnie wpada.

Wielu buddystów rozumie Koło narodzin i śmierci całkiem dosłownie – jako proces reinkarnacji, w którym *karma* nieustannie, życie po życiu, kształtuje jednostkę dopóty, dopóki jednostce, poprzez wgląd i przebudzenie, nie uda się

* Dynamiczna struktura Koła, *pratitja-samutpada*, to dwunastostopniowy łańcuch „zależnego początku”, w którym dwanaście ogniw przyczynowych wzajemnie się inicjuje, tworząc zamknięty krąg bez początku i końca. Tak więc niewiedza (*awidja*) daje początek bódcowi (*samskara*), ten z kolei świadomości (*widźniana*), nazwie i formie (*namarupa*), sześciu zmysłom (*śadajatana*), pobudzeniu zmysłowemu (*sparsa*), doświadczeniu zmysłowemu (*wedana*), ogarnianiu bądź chwytności (*triśna*), posiadaniu (*upadana*), stawianiu się (*bhawa*), narodzinom (*dźati*) oraz starzeniu się i śmierci (*dżaramarana*), która znów daje początek awidji. Budda wyjaśnił, że awidja została umieszczona jako pierwsza w kolejności nie z powodu czasowego pierwszeństwa w serii, ale dla łatwiejszego przedstawienia. Wszystkie ogniwa pobudzają się nawzajem, a ich nazwy istnieją tylko w odniesieniu do pozostałych.

jej zatrzymać. Jednak w zen i innych szkołach mahajany karmę pojmuje się bardziej przenośnie; proces powtórnych narodzin przebiega od chwili do chwili, człowiek rodzi się ciągle na nowo przez cały okres, kiedy utożsamia się z pewnym trwałym ego, które przechodzi reinkarnację w każdej chwili i w każdym momencie. Z tego względu nie trzeba być zwolennikiem żadnej specjalnej teorii przetrwania, aby uznać tę doktrynę za ważną i godną uwagi. Jej doniosłość polega raczej na tym, że ilustruje ona cały problem uwikłania w błędnym kole oraz sposób na jego rozwiązanie. W tym względzie filozofia buddyjska powinna być szczególnie interesująca dla studiujących teorię komunikacji, cybernetykę, logikę i dziedziny spokrewnione.

Trzecia Wzniosła Prawda traktuje o zakończeniu samoudręki, pojmowania i całej błędnej spirali karmy, która napędza Koło narodzin i śmierci. Zakończenie to określa się słowem *nirwana*, o tak niepewnej etymologii, że podanie jego prostego tłumaczenia jest niesamowicie trudne. Łączy ono je rozmaicie z tematami sanskryckimi – otrzymując znaczenia zdmuchiwanie płomienia czy po prostu wydychania (ustawiania oddechu) – oraz z uspokajaniem się fal, drgań lub zawirowań (*writti*) w umyśle.

Ogólnie rzecz biorąc, dwie ostatnie interpretacje są chyba najbardziej sensowne. Jeśli nirwanę rozumieć jako „ustawianie oddechu”, jest ona aktem człowieka, który pojął daremność prób utrzymywania swego oddechu czy życia (*prana*) w nieskończoność, gdyż wstrzymanie oddechu oznacza jego utratę. Nirwana jest więc odpowiednikiem mokszy – wyswobodzenia lub wyzwolenia. Widziana z jednej strony jawi się nam jako tragedia – jest bowiem przyznaniem, że życie całkowicie druzgocze nasze wysiłki roztaczania nad nim kontroli, przyznaniem, że wszystkie aspiracje człowieka nie znaczą więcej niż znikająca dłoń, wyciągnięta w próbie uchwycenia obłoku. Widziana z innej strony, tragedia przeradza się w eksplozję radości i twórczej siły, bo przecież utracić życie to tyle, co je odnaleźć – odnaleźć wolność działania nie skrępowanego przez samoudrękę i niepokój, nieodłączne wysiłkom zachowania i kontrolowania Istoty.

Jeśli termin *nirwana* wiązany jest z ustawianiem (*nir-*) zawirowań (*writti*), jest on tym samym tożsamy z celem jogi, definiowanej w *Jogasutrze* jako *citta writti nirodha* – ustanie zawirowań umysłu. Zawirowania są to myśli, za pomocą których umysł usiłuje ogarnąć świat i samego siebie. Praktyka jogi to próba zatrzymania tych myśli poprzez myślenie o nich aż do momentu tak wyraźnego odczucia całkowitej daremności całego procesu, że zanika on samoistnie i osiągnięty zostaje naturalny, niezmacony stan umysłu.

Nie ulega jednak wątpliwości, że obie etymologie podają nam to samo zasadnicze znaczenie. Nirwana to nowy rozdział życia, którego początek wyznacza zaprzestanie prób uchwycenia go za wszelką cenę. Ponieważ dowolna definicja jest próbą uchwycenia czegoś, nirwana z konieczności musi być nieokreślona. Jest ona naturalnym, „dla siebie nieuchwytnym” stanem umysłu, przy czym umysł nie ma tu, rzecz jasna, żadnego szczególnego znaczenia – co nie zostało uchwycone czy ogarnięte, nie zostało poznane w ujęciu konwencjonalnej wiedzy. Rozumiana bardziej dosłownie, nirwana jest szerzej znana jako zniknięcie istoty z Koła wcieleń – przejście nie w nicłość, lecz po prostu w pewien nie dający się określić, niemierzalny, a więc i nieskończony stan.

Osiągnąć nirwanę to także osiągnąć stan buddy – przebudzenie. Nie jest to jednakże osiągnięcie w żadnym zwykłym znaczeniu tego słowa, ponieważ niczego się tu nie zyskuje ani do niczego nie jest się pobudzającym. Nie można pragnąć nirwany czy zamierzać ją osiągnąć, gdyż – zgodnie z powyższym określeniem – wszystkie rzeczy pożądane i pojmowane jako przedmiot pewnej czynności nie są nirwaną. Nirwana może spływać na człowieka tylko bez udziału jego woli, spontanicznie, kiedy ujrzał on już wyraźnie niemożność ogarnięcia czy uchwycenia samego siebie. Budda jest więc człowiekiem poza wszelkimi kategoriami*. Nie ma go

* Nie chodzi tu o historycznego Buddę Śakjamuniego, lecz o człowieka, który osiągnął stan przebudzenia, czyli stan buddy. Dla odróżnienia go od Buddy określające go słowo „budda” pisze się małą literą (przyp. tłum.).

w górze wśród aniołów; nie ma go w dole wśród demonów. Nie ma go nigdzie w sześciu segmentach Koła, lecz błędem byłoby myśleć o nim jako o kimś lepszym od aniołów – wszak prawo Koła głosi, że wszystko, co pnie się w górę, znajdzie się następnie na dole, i na odwrót. Budda przekroczył wszelki dualizm i dlatego stawianie się ponad innymi czy przekonanie o osiągnięciu duchowej doskonałości pozbawione jest dla niego znaczenia.

Czwarta Wzniosła Prawda opisuje Ośmiostopniową Ścieżkę Dharmy Gautamy Buddy, czyli metodę lub doktrynę, za pomocą której kładzie się kres samoudręce. Każdy kolejny odcinek ścieżki ma nazwę poprzedzoną słowem *samjak* (w języku palijskim *samma*), które oznacza „doskonały”, „właściwy”. Pierwsze dwa odcinki związane są z myślą, dalsze cztery z działaniem, ostatnie dwa zaś ze skupieniem lub świadomością. Mamy więc:

1. *Samjag-driṣṭi* – właściwe poglądy;
2. *Samjak-samkalpa* – właściwe postanowienie*;
3. *Samjag-wak* – właściwa (tj. prawdziwa) mowa;
4. *Samjak-karmanta* – właściwe postępowanie;
5. *Samjagadhi* – właściwy sposób życia (tj. zarobkowania);
6. *Samjag-wajama* – właściwe dążenie;
7. *Samjak-smṛiti* – właściwe pamiętanie (tj. uwaga);
8. *Samjak-samadhi* – właściwe skupienie (tj. kontemplacja).

Nie wglębiając się w szczegóły, można krótko stwierdzić, że pierwsze dwa stopnie dotyczą właściwego zrozumienia doktryny i ludzkiego położenia. W pewnym sensie pierwszy odcinek – „doskonałe poglądy” – zawiera wszystkie pozostałe, jako że metoda buddyjska jest nade wszystko praktykowaniem niezmałconej świadomości, widzenia świata jathabhutam – takim, jaki jest. Świadomość taka jest poświęcaniem żywej uwagi bezpośredniemu doświadczeniu, światu postrzeganemu poprzez zmysły, a nie pod postacią mylących nazw i etykietek. Samjak-samadhi, ostatni odcinek ścieżki, jest udoskonaleniem pierwszego i oznacza czyste doświad-

* Niektóre źródła tłumaczą słowo *samjak-samkalpa* jako „doskonałe postanowienie” bądź „doskonałe dążenie” (przyp. tłum.).

czenie, czystą świadomość, w której nie istnieje już dualizm poznającego i poznawanego.

Odcinki związane z działaniem są często źle interpretowane z powodu ich ludzkiego podobieństwa do „systemu zasad moralnych”. Buddyści nie podzielają zachodniego poglądu o istnieniu pewnego prawa moralnego ustanowionego przez Boga czy naturę, którego przestrzeganie jest obowiązkiem człowieka. Reguły postępowania dane przez Buddę – powstrzymywanie się od odbierania życia, zabierania tego, co nie zostało dane, ulegania namiętnościom, kłamstwa i pijaństwa – są narzucanymi przez wolę środkami do osiągnięcia zamierzonego celu, jakim jest usunięcie przeszkód na drodze ku niezmałconej świadomości. Nieprzestrzeganie tych reguł przyczynia się do powstania „złej karmy” – nie dlatego, że karma jest rodzajem prawa czy kary moralnej. Wszystkie działania wynikające z pewnych pobudek i służące osiągnięciu pewnego celu, bez względu na ich konwencjonalną ocenę w kategoriach dobra czy zła są karmą tak długo, jak długo nastawione są na uchwycenie życia. Ogólnie rzecz biorąc, działania konwencjonalnie uznawane za „złe” w większym stopniu prowadzą do uchwycenia życia niż te uznawane za „dobre”. Jednakże na wyższym poziomie praktyka buddyjska taką samą uwagę poświęca wyswobodzeniu się zarówno ze „złej”, jak i z „dobrej karmy”. Doskonałe działanie jest więc ostatecznie działaniem wolnym, niczym nie powodowanym i spontanicznym, w takim samym znaczeniu jak taoistyczne wu-wei*.

Smṛiti – pamiętanie, oraz samadhi – kontemplacja, składają się na odcinek poświęcony medytacji, wewnętrznej czy też umysłowej stronie praktykowania drogi Buddy. Doskonałe pamiętanie jest nieustającą świadomością lub obserwacją własnych doznań zmysłowych, uczuć i myśli – bez żadnego celu i komentarza. Jest to stan całkowitej jasności i obecności umysłu, aktywna bierność, w której zdarzenia pojawiają się i znikają jak odbicia w lustrze: nic nie jest odzwierciedlane poza tym, co jest.

* Takie działanie nazywałoby się dokładnie akarmą – działaniem nie uwarunkowanym, lub asamskritą – działaniem nie wymuszonym.

Kiedy chodzi, stoi, siedzi lub leży, rozumie, że to robi, tak więc – bez względu na to, jak jego ciało się zachowuje – rozumie to właśnie takim, jakie jest. (...) Kiedy wychodzi albo kiedy wraca, kiedy patrzy przed siebie albo dokoła, kiedy zgina albo kiedy prostuje ramię (...) działa on z niezmaconą świadomością*.

Dzięki tej świadomości oddzielenie myślącego od myśli, poznającego od poznawanego, podmiotu od przedmiotu jest postrzegane jako czysta abstrakcja. Nie ma umysłu z jednej strony i jego doświadczeń z drugiej – istnieje tylko proces doświadczenia, w którym nie ma niczego, co dałoby się ogarnąć jako przedmiot, ani nikogo, kto mógłby cokolwiek ogarnąć jako podmiot. Widziany w ten sposób proces doświadczenia przestaje „zaczepiać się” o samego siebie. Myśli następują po sobie bez zakłóceń, bez żadnej potrzeby oddzielania się od samych siebie po to, aby stać się obiektem własnych działań.

„Tam, gdzie jest przedmiot, pojawia się myśl”. Jest więc myśl jedną rzeczą, a przedmiot inną? Nie, gdyż co jest przedmiotem, jest po prostu myślą. Gdyby przedmiot był jednym, a myśl drugim, byłaby tym samym podwojona myśl. Tak więc podmiot sam w sobie jest tylko myślą. Czyż może tedy myśl rozważać myśl? Nie, myśl nie może rozważać myśli. Jak ostrze miecza nie może przeciąć samego siebie, jak koniuszek palca nie może samego siebie dotknąć, tak i myśl nie może widzieć samej siebie**.

Owa niedwoistość umysłu, kiedy nie jest on już oddzielony od samego siebie, zwana jest samadhi i ponieważ ustaje bezowocne rozszczepianie się umysłu w wysiłkach samoogarnięcia, jest to stan głębokiego spokoju. Nie jest to bynajmniej nieporuszoność, charakteryzująca całkowitą bezczynność; gdy umysł powraca do swego naturalnego stanu, samadhi utrzymuje się przez cały czas: podczas „chodzenia, stania, siedzenia i leżenia”***. Od najdawniejszych jednak

* *Madđihima Nikaja*, I. 56.

** *Sikśasamukka*, 234. W: Conze (2), s. 163.

*** W buddyzmie są to cztery podstawowe stany aktywności (przyp. tłum.).

czasów w buddyzmie szczególny nacisk kładziono na praktykowanie pamiętania i skupienia podczas siedzenia. Większość wyobrażeń Buddy przedstawia go medytującego w pozycji siedzącej w szczególnym układzie ciała zwanym *padmasanā*, czyli w pozycji lotosu – ze skrzyżowanymi nogami i skierowanymi podbiciem ku górze stopami spoczywającymi na udach.

Medytacja w pozycji siedzącej nie jest, jak się często przypuszcza, rodzajem „ćwiczenia” duchowego, praktyką stosowaną dla osiągnięcia jakiegoś ukrytego celu. Z buddyjskiego punktu widzenia jest to po prostu właściwy sposób siedzenia i jest rzeczą najzwyczajszą pod słońcem siedzieć, jeśli nie ma się niczego do zrobienia, a umysł nie jest w stanie pobudzenia nerwowego. Niecierpliwy temperament ludzi Zachodu może sprawić, że odbiorą taką medytację jako nieznośny rygor; nie potrafimy chyba usiąść i „po prostu siedzieć” bez wyrzutów sumienia, bez odczucia, że powinniśmy robić coś ważniejszego, by uprawomocnić naszą egzystencję. Aby udobruchać nasze niespokojne sumienia, musimy więc uznać medytację w pozycji siedzącej za rodzaj ćwiczenia, za przejaw dyscypliny narzuconej dla pewnych ukrytych motywów. W tym momencie jednakże tak pojmowana medytacja przestaje być medytacją (*dhjana*) w buddyjskim rozumieniu tego słowa, ponieważ wszędzie tam, gdzie jest cel, gdzie dąży się do osiągnięcia pewnych rezultatów, tam nie ma *dhjany*.

Słowo *dhjana* (w języku palijskim *džhana*) jest pierwotną, sanskrycką formą chińskiego *ch'an*^o i japońskiego *zen*, toteż jego znaczenie jest niezwykle ważne dla zrozumienia buddyzmu zen. „Medytacja” w najpowszechniejszym ujęciu „przemysliwania” lub „pograżania się w zadumie” jest bardzo mylącym tłumaczeniem. Jednakże inne możliwe odpowiedniki, jak „trans” czy „zaabsorbowanie”, są jeszcze gorsze, gdyż nasuwają skojarzenia ze stanem hipnotycznego uniesienia. Najlepszym rozwiązaniem wydaje się pozostawić *dhjanę* bez tłumaczenia i włączyć ją do języka tak, jak zrobiliśmy to z nirwaną i tao*.

* Kanon palijski (*Winaja Pitaka*, III. 3-6 oraz *Madđihima Nikaja*, I. 349-352) wymienia osiem rodzajów *džhany* – cztery *rupa-džhany* i czte-

Pojęcie dhjany używane w buddyzmie zawiera zarówno pamiętanie (*smriti*), jak i samadhi i najlepiej można je opisać jako stan jednolitej i jednokierunkowej świadomości. Z jednej strony jest ona jednokierunkowa w tym sensie, że koncentruje się na teraźniejszości: dla niezmałconej świadomości nie istnieje przeszłość ani przyszłość, lecz tylko jedna chwila obecna (*ekaksana*), nazwana przez zachodnich mistyków Wiecznym Teraz. Z drugiej strony jest ona jednokierunkowa w tym sensie, że jest stanem świadomości, w którym nie ma rozróżnienia pomiędzy poznającym, poznaniem i poznawaniem.

Tathagata (czyli budda) widzi to, co można zobaczyć, lecz nie jest on świadom (*na mannati*, nie pojmuje) widzianego, niewidzianego, widzialnego ani widzącego. Tak samo jest ze słyszaniem, odczuwaniem i poznawaniem: on nie myśli o nich w tych kategoriach*.

Trudność zrozumienia, czym jest dhjana, polega na tym, że struktura naszego języka nie pozwala nam na użycie czasownika przechodniego bez podmiotu i orzeczenia. Tam, gdzie mamy do czynienia z „poznaniem”, konwencja gramatyczna wymaga także kogoś, kto poznaje, i czegoś, co jest poznawane. Tak bardzo jesteśmy przyzwyczajeni do tej konwencji, mówiąc i myśląc, że nie potrafimy dostrzec, iż jest to tylko pewna konwencja i że nie musi ona wcale odpowiadać faktycznemu doświadczeniu poznania. Tak więc jeśli powie-

ry arupa-džhany, czyli stany džhany posiadające i nie posiadające formy. Pierwsze cztery wiążą się ze stopniowym zamieraniem pojęć (*witaka*) i myślenia dyskursywnego (*wikara*) i przechodzeniem w stan niewzruszonego spokoju (*upekha*) poprzez praktykowanie samadhi. Innymi słowy, kiedy umysł powraca do swojego naturalnego stanu spójności i niedwoistości, przestaje się kurczowo czepiać doświadczenia za pomocą symboli dyskursywnego myślenia. Umysł po prostu zaczyna postrzegać bez słów i pojęć. Dalej znajdują się cztery arupa-džhany, opisywane jako sfery Nieograniczonej Przestrzeni, Nieograniczonej Świadomości, Nicości i Zaniku Postrzegania i Niepostrzegania, które są stadiami uświadamiania sobie przez umysł własnej natury. Mówi się, że Budda w chwili swojej śmierci wstąpił w stan parinirwany (tj. ostatecznej nirwany) z czwartej rupa-džhany.

* *Anguttara Nikaja*, II. 25.

my, że „rozbłysło światło”, będzie nam może trochę łatwiej obnażyć tę konwencję, gdy uzmysłowimy sobie, iż rozbłysk jest tu w istocie światłem. Dhjana jednakże, jako stan psychiczny człowieka wyzwolonego czy przebudzonego, wyzwala z błędnego mniemania, że wyodrębnione przez konwencję byty jednostkowe są rzeczywistością. Intelktualna niezręczność, jaką odczuwamy, próbując sobie wyobrazić poznanie bez określonego „kogoś”, kto poznaje, i określonego „czegoś”, co jest poznawane, przypomina niezręczność, jaką odczuwalibyśmy, pojawiając się na uroczystej kolacji w piżamie. Błąd ma tutaj charakter konwencyjny, a nie egzystencjalny.

Po raz kolejny widzimy więc, jak konwencja, jak mają miar i opisów zaludnia świat zjawami, które nazywamy jednostkami i rzeczami. Siła konwencji jest tak hipnotyzująca, tak przekonująca, że zaczynamy postrzegać te zjawy jako rzeczywistość i obdarzamy je naszą miłością, wznosimy je na piedestały i tworzymy z nich bezcenne majątki. Natomiast pełna niepokoju zaduma nad tym, co się stanie ze mną, kiedy umrę, jest w gruncie rzeczy pytaniem o to, co się stanie z moją pięścią, kiedy rozewrę dłoń, czy gdzie zniknie mój uśmiech, kiedy spoważnieję. Niewykluczone więc, że teraz będziemy w stanie zrozumieć słynne podsumowanie doktryny Buddy, jakiego dostarcza nam *Wisudhimagga*:

*Tylko cierpienie jest – nikogo, kto cierpi;
Jest czyn, lecz sprawcy jego nie ma;
Nirwana też, choć nikt nie szuka jej;
Jest Ścieżka, lecz nikt po niej nie stąpa.* (16)

Buddyzm mahajany

Ponieważ nauki Buddy stanowiły drogę wyzwolenia, ich jedynym przedmiotem było doświadczenie nirwany. Budda nie podjął się przedstawienia spójnego systemu filozoficznego, który mógłby zaspokoić intelektualną ciekawość rzeczy absolutnych słowną odpowiedzią. Nagabywany o takie odpowiedzi, Budda zachowywał „szlachetne milczenie”, po czym dodawał, że podobne pytania są pozbawione znaczenia i nie prowadzą do prawdziwego doświadczenia wyzwolenia.

Mówi się często, że dalszy rozwój buddyzmu był wynikiem niezdolności hinduskiego umysłu do zadowolenia się tym milczeniem i popołgowania w końcu niepoahamowanej potrzebie oddania się „abstrakcyjnym, metafizycznym spekulacjom” na temat natury rzeczywistości. Taki pogląd na genezę mahajany jest jednakże dość mylący. Zasadnicza część doktryny mahajany powstała nie tyle dla zaspokojenia intelektualnej ciekawości, ile po to, aby sprostac praktycznym problemom psychologicznym napotykanym przez podążających ścieżką Buddy. Sposób omówienia tych problemów jest bez wątpienia wysoce scholastyczny, a poziom intelektualny tekstów mahajany bardzo wygórowany. Celem nadrzędnym jest jednak doprowadzenie do osiągnięcia wyzwolenia, nie zaś zbudowanie systemu filozoficznego. Jak powiedział sir Arthur Berriedale Keith:

Niespójność metafizycznych systemów mahajany pokazuje wystarczająco jasno, że w oczach mnichów nie miała ona pierwszorzędnego znaczenia; ich główna uwaga skupiona była na osiągnięciu wyswobodzenia. Mahajana w nie mniejszym stopniu niż hinajana koncentruje się przede wszystkim wokół owego praktycznego celu i jej filozofia

jest o tyle wartościowa, o ile pomaga ludziom ten cel osiągnąć*.

Nie ulega wątpliwości, że pod pewnymi względami buddyzm mahajany daje upust zarówno intelektualnej ciekawości, jak i powszechnemu pragnieniu dochodzenia do celu na skróty. Tak naprawdę jest on jednakże owocem pracy bardzo wrażliwych i wyczulonych umysłów, uważnie śledzących swoje wewnętrzne przeżycia. Każdy, kto miewał duże problemy z samym sobą, odkryje, że buddyzm kanonu palijskiego pozostawia wiele praktycznych problemów bez rozwiązania. Jego psychologiczne spostrzeżenia nie wykraczają poza stworzenie analitycznych katalogów funkcji umysłowych i choć jego założenia są przejrzyste, nie zawsze jest on pomocny w wyjaśnianiu wynikających z nich trudności. Może to zbyt duże uproszczenie, ale można odnieść wrażenie, że jeśli kanon palijski starałby się przekręcić klucz u wrót do nirwany, używając potrzebnej do tego siły, mahajana tak długo manipulowałaby kluczem, aż ten przekręciłby się w zamku bez oporu. Mahajana poświęca więc wielką uwagę zapewnieniu „przemysłnych sposobów” (*upaja*), czyniących nirwanę dostępną dla każdego typu osobowości.

W jaki sposób i kiedy powstały doktryny mahajany, pozostaje w sferze domysłów historyków. Wielkie sutry mahajany mają być naukami Buddy i jego bezpośrednich następców, lecz ich styl jest na tyle odmienny, a doktryna o tyleż subtelniejsza niż w kanonie palijskim, że naukowcy niemal jednomyślnie umiejscawiają je w czasach późniejszych. Nie ma żadnych świadectw ich istnienia w czasach wielkiego buddyjskiego cesarza Aśoki**, wnuka Čandragupty Maurji, nawróconego na buddyzm w 262 r. przed Chrystusem. Inskrypcje naskalne Aśoki odzwierciedlają ni mniej, ni więcej tylko społeczne zalecenia kanonu palijskiego – jego nacisk na ahimsę, czyli na nieszkodzenie zarówno ludziom,

* Keith (1), str. 273.

** Aśoka (zm. ok. 238 r. p.n.e.) – ostatni z wielkich cesarzy dynastii Maurjów w Indiach. Zagorzał patron buddyzmu; za jego panowania religia ta, przedtem ograniczona do kilku sekt o lokalnym zasięgu, rozprzeczniła się na cały obszar Indii (przyp. tłum.).

jak i zwierzętom, oraz ogólne zasady życia w stanie świeckim. Podstawowe teksty mahajany zostały przetłumaczone na chiński przez Kumaradżiwę* tuż po roku 400 n.e., lecz nasza wiedza o dziejach Indii w ciągu owych sześciuset lat, które minęły do tego czasu od śmierci Aśoki, jest tak fragmentaryczna, a wskazówki dostarczane przez same sutry są tak niejasne, że jedyne, co możemy zrobić, to ułożyć je w przedziale czterystu lat – pomiędzy 100 r. przed Chrystusem a 300 r. n.e. Nawet określone postaci związane z ich rozwojem – Aśwaghosza, Nagardżuna, Asanga i Wasubandhu** – mogą być umiejscowione w historii jedynie z bardzo znacznym przybliżeniem.

Tradycyjny przekaz o swoich własnych początkach w piśmiennictwie mahajany głosi, że jej nauki zostały wyłożone przez Buddę najbliższemu uczniom, lecz ich publiczne objawienie zostało wstrzymane do czasu, gdy świat będzie na nie gotowy. Na tej zasadzie „opóźnionego objawienia” opiera się dobrze znany sposób pozwalający na stworzenie tradycji, na rozwinięcie implikacji zawartych w oryginalnym przesłaniu. Pozorne sprzeczności pomiędzy wcześniejszą i późniejszą doktryną mogą znaleźć wyjaśnienie, jeśli przypiszemy je różnym poziomom prawdy – od najbardziej zrelatywizowanej do absolutnej – której to szkoła opierająca się na *Sutrze Awatamsaka* (prawdopodobnie całkiem późna) wyróżnia aż pięć rodzajów. Kwestia historycznych źródeł mahajany nie ma jednakże bezpośredniego wpływu na zrozu-

* Kumaradżiwa (344–413) – buddyjski uczony, słynny ze swej doskonałej znajomości nauk buddyjskich i wedyjskich. Uznany za jednego z największych tłumaczy buddyjskich tekstów kanonicznych z sanskrytu na chiński; głównie dzięki jego wysiłkom buddyjska myśl filozoficzna i religijna została zaszczerpiona w Chinach (przyp. tłum.).

** Aśwaghosza (ok. 80 – ok. 150) – hinduski filozof i poeta, wyznawca buddyzmu mahajany, uważany również za ojca dramatu sanskryckiego. Nagardżuna (ok. 150–250) – hinduski mnich buddyjski i filozof, założyciel szkoły madhjamiki (Środkowej Ścieżki). Ostatecznie rozwinął pojęcie śunjaty (pustki). Asanga (IV–V w. n.e.) – filozof buddyjski, założyciel jogačary, ważnej szkoły buddyzmu mahajany. Wasubandhu (IV w. n.e.) – hinduski filozof buddyjski i logik, młodszy brat Asangi (przyp. tłum.).

mienie zen, który – będąc bardziej chińską niż hinduską formą buddyzmu – pojawił się w czasie, kiedy indyjska mahajana była już całkowicie dojrzała. Możemy więc przejść do najważniejszych doktryn mahajany, z których zrodził się zen.

Mahajana, dla odróżnienia się od buddyzmu kanonu palijskiego, określa go jako Mały (*hina*) Wóz (*jana*) wyzwolenia, a siebie jako Duży (*maha*) Wóz – duży, ponieważ zawiera wielkie bogactwo upaji, czyli sposobów na doświadczenie nirwany. Sposoby te obejmują zarówno skomplikowaną dialektykę Nagardżuny, której przedmiotem jest uwolnienie umysłu od wszelkich ustalonych pojęć, jak i doktrynę wyzwolenia Sukhawati, Czystej Krainy*, poprzez wiarę w potęgę Amitabhy, Buddy Nieograniczonej Światłości, który osiągnął oświecenie w nieskończenie odległej epoce jeszcze przed samym Gautamą. Do upaji zalicza się nawet buddyzm tantryczny** średniowiecznych Indii, w którym wyzwolenie może zostać osiągnięte poprzez powtarzanie świętych słów i formuł zwanych dharani, oraz poprzez specjalne odmiany jogi obejmujące stosunek seksualny z śakti, czyli „duchową małżonką”***.

Przeglądając pobieżnie kanon palijski, z pewnością doj-

* *Sukhawati* znaczy w sanskrycie „szczęśliwa ziemia” i jest krainą Amitabhy, bodhisattwy współczucia. Autor w nazwie szkoły opartej na wierze w potęgę Amitabhy używa terminu „Pure (czysta, niepokalana) Land (ziemia, kraj)” (przyp. tłum.).

** Praktyki buddyzmu tantrycznego, zwanego też ezoterycznym, opierają się na sutrach o charakterze magicznym (tantry) i składają się na nie mandale (symboliczne „obrazy” lub „okręgi”), mantry (święte dźwięki) i mudry (symboliczne gesty) (przyp. tłum.).

*** Rzekoma „obsceniczność” maithuny, jak nazywa się tę praktykę, zrodziła się całkowicie w głowach chrześcijańskich misjonarzy. W rzeczywistości związek z śakti daleki był od rozwiązłości i obejmował dojrzałą i nader rzadką ideę mężczyzny i kobiety decydujących się na wspólny rozwój duchowy. Jego konsekwencją było uświęcenie współżycia seksualnego, co – zgodnie z logiką – powinno być częścią katolickiego poglądu na małżeństwo jako sakrament. Pełne omówienie tego zagadnienia czytelnik znajdzie w: S. B. Dasgupta, *An Introduction to Tantric Buddhism (Wprowadzenie do buddyzmu tantrycznego)*; Calcutta 1952), oraz w: sir John Woodroffe, *Shakti and Shakta (Śakti i śakta)*; Madras, London 1929).

dziemy do przekonania, że nirwanę można osiągnąć jedynie poprzez surową dyscyplinę oraz samokontrolę i że w dążeniu do owego ideału powinno się odsunąć na bok wszystkie inne sprawy. Buddysta spod znaku mahajany może mieć zupełną rację, uważając, że powyższy rygor Budda uważał za jedną z upaj, za przemyślny sposób na uświadomienie człowiekowi – konkretnie i obrazowo – absurdalności błędnego koła, w którym pragnie on nie pragnąć czy sam próbuje zwalczyć swój egocentryzm. Do takiego wniosku musiało bowiem prowadzić praktykowanie doktryny Buddy. Dojście do takiej konkluzji można przypisywać lenistwu i utracie wytrwałości, rozsądniejsze wydaje się jednak przypuszczenie, że ci, którzy pozostali na ścieżce samowyzwolenia, nie zdawali sobie po prostu z owego paradoksu sprawy. Wszędzie tam, gdzie mahajana naucza jeszcze drogi wyzwolenia poprzez własny wysiłek człowieka, przesłaniem takiego właśnie podejścia jest otwarcie jednostce oczu na jej bezsilność.

Różne przesłanki zdają się wskazywać na to, że jednym z najwcześniejszych elementów mahajany było pojęcie bodhisattwy. Jest to nie tylko potencjalny budda, ale i ktoś, kto wyrzekłszy się nirwany, stoi na wyższym duchowym poziomie niż jednostka, która osiągnąwszy ją, wydostała się poza świat narodzin i śmierci. W kanonie palijskim uczniów Buddy, którzy osiągają nirwanę, określa się mianem arhanów*, czyli „wartościowych”, lecz w tekstach mahajany ideał arhana traktowany jest nieomal na równi z egoistą. Nadaje się on jedynie dla śrawaki – „słuchacza” doktryny, któremu udało się ją pojąć tylko teoretycznie. Bodhisattwa natomiast rozumie głęboką sprzeczność nirwany osiągniętej przez siebie i dla siebie. Dla prostych ludzi bodhisattwa stał się obiektem kultu (*bhakti*), wybawcą świata, który przysiągł nie dostępować ostatecznej nirwany, dopóki jej nie osiągną wszystkie pozostałe istoty obdarzone świadomością. Dla nich zgodził się wciąż na nowo odradzać się w Kole samsary, aż do czasu, kiedy po upływie niezliczonych stuleci nawet trawa i kurz dostąpią stanu buddy.

* Nazywa się ich również arhatami, arhantami lub arahatami, w Chinach zaś lohanami lub luohanami (przyp. tłum.).

Gdy spojrzymy jednakże z głębszej perspektywy, stanie się oczywiste, iż idea bodhisattwy zawiera się w logice buddyzmu, że wynika ona w sposób naturalny z zasady niepojmowania i z doktryny o ułudzie ego. Jeśli bowiem nirwana jest stanem, w którym próby uchwycenia rzeczywistości całkowicie ustały – poprzez uświadomienie sobie nie możliwości jej uchwycenia – absurdem byłoby uważać samą nirwanę za coś, co można uchwycić lub osiągnąć. Jeśli jeszcze przyjąć, że ego jest tylko pewną konwencją, nonsensem byłoby uważać nirwanę za stan, który może zostać osiągnięty przez jakąś istotę. Jak powiedziano w *Wadźracedice*:

Wszyscy bodhisattwowie-bohaterzy powinni pielęgnować w swoich umysłach następującą myśl: wszystkie obdarzone świadomością istoty z dowolnej klasy (...) osiągają nieukończone wyzwolenie nirwany za moim powodem. A jednak kiedy już olbrzymie, niepolicone i niezmierzone zastępy istot zostaną w ten sposób wyzwolone, okaże się, że po prawdzie żadna istota nie została wyzwolona! Dlaczego tak jest, Subhuti? Jest tak dlatego, iż żaden bodhisattwa, który prawdziwie jest bodhisattwą, nie trzyma się pojęcia ego, osobowości, istoty czy oddzielnej jednostki. (3)

Oczywistą konsekwencją takiego zapatrywania jest wywód mówiący o tym, że jeśli nie ma nirwany, którą można by osiągnąć, i w rzeczywistości nie ma żadnych odrębnych bytów, wtedy nasze uwiązanie w Kole jest jedynie iluzją i faktycznie trwamy już w nirwanie, wobec czego dążenie do niej jest równie bezsensowne jak szukanie rzeczy, której się nigdy nie zgubiło. Jest więc naturalne, że bodhisattwa nie czyni najmniejszego wysiłku, aby wyjść poza Koło samsary, jakby chciał znaleźć nirwanę gdzieś poza nim; postępowanie takie oznaczałoby, iż nirwana jest czymś, co powinno zostać osiągnięte, i że samsara należy do naszej konkretnej rzeczywistości. Według słów *Sutry Lankawatara*:

Ci, którzy w obawie przed cierpieniem zrodzonym w udręce narodzin i śmierci (*samsara*) poszukują nirwany, nie wiedzą, że narodzin i śmierci oraz nirwany nie da się od siebie oddzielić; a widząc, iż wszystkie rzeczy poddane udrę-

ce nie mają rzeczywistości, wyobrażają sobie, że w nirwanie zanikną zmysły i ich pola. (II. 18)*

Wobec powyższego wysiłki zmierzające do przysłonięcia konwencjonalnego świata rzeczy i zdarzeń są potwierdzeniem jego realności. Stąd mamy zasadę mahajany głoszącą, że „co nigdy nie powstało, nie wymaga zniszczenia”^a.

Nie są to li tylko jałowe spekulacje i sofizmaty jakiegoś systemu subiektywnego idealizmu bądź nihilizmu. Są to odpowiedzi na pewien problem natury praktycznej, który można by wyrazić następująco: „Jeśli chwytając się życia, wklekam się w błędne koło, jak mam się nauczyć nie chwytac? Jak mam starać się pozwolić, aby życie toczyło się własnym torem, jeśli staranie się jest właśnie wpływaniem na bieg życia?” Wyrażając to inaczej, powiemy, że staranie się, aby nie chwytac, jest tym samym co chwytanie, ponieważ w obu wypadkach pobudki są takie same – jest to nasze usilne pragnienie wybawienia się z kłopotu. Nie możemy się pozbyć tego pragnienia, gdyż jest ono dokładnie tym samym pragnieniem co pragnienie pozbycia się go! Jest to znany, powszedni problem psychologicznego „podwójnego związania”, polegającego na powstaniu problemu z próby rozwiązania go, na martwieniu się, że się martwimy, i na obawie przed strachem.

Filozofia mahajany udziela drastycznej, lecz skutecznej odpowiedzi, która jest tematem działu literatury zwanego Pradźnia-paramita, czyli „mądrość przeprawienia się na drugi brzeg”, literatury ściśle powiązanej z dziełami Nagardżuny (ok. 200 r. n.e.), który obok Śankary uważany jest za jeden z najwybitniejszych umysłów Indii. Sformułowana wprost odpowiedź brzmi, że wszelkie wysiłki pojmowania – nawet nirwany – są próżne, nie ma bowiem niczego, co można by pojąć. Jest to słynna śunjawada Nagardżuny, jego „doktryna pustki”, znana też jako madhjamika – „droga środka”, odrzuca bowiem wszystkie sądy metafizyczne poprzez ukazanie ich względności. Z punktu widzenia filozofii

* W: Suzuki (3), str. 55. „Pola zmysłów” to rejony lub dziedziny świata zewnętrznego, z którymi powiązane są organy poszczególnych zmysłów.

akademickiej Pradźnia-paramity i doktryna Nagardżuny są niewątpliwie pewną formą nihilizmu czy „relatywizmu absolutnego”. Nie jest to jednak punkt widzenia Nagardżuny. Dialektyka, za pomocą której rozprawia się on z każdą koncepcją rzeczywistości, jest jedynie sposobem na skruszenie błędnego koła pojmowania, a punktem docelowym jego filozofii nie jest skrajna rozpacz nihilizmu, lecz naturalna i niewymuszona radość (*ananda*) wyzwolenia.

Śunjawada bierze swoją nazwę od słowa *śunja* – pustka, lub *śunjata* – pustość, za pomocą którego Nagardżuna opisał naturę rzeczywistości, czy raczej jej koncepcje, możliwe do sformułowania przez ludzki umysł. Do koncepcji zalicza się tu nie tylko poglądy metafizyczne, lecz także ideały, wierzenia religijne, najskrytsze nadzieje i ambicje wszelkiego rodzaju – wszystko, czego ludzki umysł poszukuje i czego się chwytą dla zapewnienia sobie poczucia fizycznego czy duchowego bezpieczeństwa. Śunjawada nie tylko druzgocze świadomie przyjmowane przekonania; wyłapuje też ukryte i nie uświadamiane przesłanki myśli i działań, po czym poddaje je takiej samej obróbce do czasu, gdy w najprzepastniejszych głębiach umysłu zapanuje absolutna cisza. Nawet samo pojęcie śunji musi zostać usunięte.

*Nie może być zwane pustką lub nie-pustką,
Lub tak i tak albo ani tak, ani tak;
Lecz dla jego wyróżnienia
Mówi się o nim „Pustka”**

Szczerbacki (1) z pewnością ma słuszość, uważając, że śunjawadę najtrafniej byłoby określić jako doktrynę względności. Nagardżuna próbuje bowiem po prostu ukazać, że żadna rzecz nie ma „natury istoty” (*swabhawa*) czy niezależnej rzeczywistości, ponieważ istnieje tylko w odniesieniu do innych rzeczy. Nic we wszechświecie nie może trwać samo w sobie – żadna rzecz, żaden fakt, żadna istota, żadne zdarzenie – i z tej przyczyny absurdem jest wyróżniać cokolwiek jako ideał, do którego należałoby dążyć. Wszystko, co zostało wyróżnione, istnieje jedynie w odniesieniu do swego

* *Madhjamika Śastra*, XV. 3.

przeciwieństwa, ponieważ to, co jest, określane jest przez to, czym nie jest; przyjemność określana jest przez cierpienie, życie określane jest przez śmierć, a ruch określany jest przez spoczynek. Jest najzupełniej jasne, że umysł nie może sobie wyrobić żadnego pojęcia o tym, co znaczy „być”, bez pomocy kontrastu „nie być”, ponieważ koncepcje bycia i niebycia są wyabstrahowane z tak prostych doświadczeń, jak to, że oto w prawej dłoni jest moneta, a w lewej monety nie ma.

Z jednego punktu widzenia ta sama względność istnieje pomiędzy nirwaną i samsarą, bodhi (przebudzeniem) i kleśą (pokalaniem). Innymi słowy, poszukiwanie nirwany implikuje istnienie problemu samsary, a z pogoni za przebudzeniem wynika, że człowiek znajduje się w stanie pokalania złudzeniami. Wyrażając to jeszcze inaczej: kiedy tylko z nirwany uczynimy przedmiot pożądania, staje się ona częścią samsary. Prawdziwej nirwany nie można pożądać, ponieważ nie można jej skonkretyzować. Tak więc *Sutra Lankawatara* mówi:

A cóż, Mahamati, rozumie się poprzez niedwoistość? Rozumie się przez to, że światło i cień, długi i krótki, biały i czarny są określeniami względnymi, Mahamati, a nie od siebie niezależnymi; tak jak nirwana i samsara, wszelkie rzeczy są nie-dwoma. Nie ma nirwany tam, gdzie nie ma samsary; nie ma samsary tam, gdzie nie ma nirwany; warunek egzystencji nie ma bowiem charakteru wzajemnego wykluczania. Dlatego też mówi się, że wszelkie rzeczy są niedwoiste, tak jak nirwana i samsara. (II. 28)*

Lecz równanie „nirwana to samsara” jest również prawdziwe w innym sensie – mianowicie to, co wydaje nam się samsarą, w rzeczywistości jest nirwaną, a to, co wydaje nam się światem form (*rupa*), w rzeczywistości jest pustką (*śun-ja*). Stąd słynne poniższe powiedzenie:

Forma nie różni się od pustki; pustka nie różni się od formy. Forma jest dokładnie pustką; pustka jest dokładnie formą.**

* W: Suzuki (3), str. 67.

** *Sutra Pradžñā-paramita-hṛidaḥ* (wersja chińska).

Nie oznacza to wcale, o czym już wcześniej była mowa, że po osiągnięciu przebudzenia świat form zniknie bez śladu; w nirwanie bowiem nie powinno się szukać sposobu na „zaniek zmysłów i ich pól”. Cytowana sutra mówi, że forma jest pustką taka, jaka jest, z całą swoją nieuchwytną niepowtarzalnością.

Sens tego równania nie polega na sformułowaniu pewnego sądu metafizycznego, lecz na ułatwieniu procesu przebudzenia. Przebudzenie nie nastąpi bowiem, jeśli będziemy się starać porzucić lub zmienić powszedni świat formy albo uciec od konkretnego doświadczenia, które w określonym momencie przeżywamy. Każda taka próba jest przejawem prób pojmowania. Nawet samego pojmowania nie wolno zmieniać na siłę, ponieważ

bodhi [przebudzenie] to pięć przeszkód*, a owe pięć przeszkód to bodhi. (...) Jeśli ktoś uważa bodhi za coś, co można osiągnąć, rozwijając dzięki dyscyplinie, ten jest winien zadufania w sobie**.

Niektóre z powyższych fragmentów mogą nasuwać skojarzenie, że bodhisattwa równie dobrze może być osobnikiem beztroskim i przyziemnym, który – ponieważ samsara i tak jest nirwaną – może żyć tak, jak mu się podoba. Uważając tak, może on być w grubym błędzie, ale skoro błędzenie to i tak bodhi, próba zmiany sytuacji nie miałaby przecież żadnego sensu. Przeciwieństwa są często ludzaco do siebie podobne. Pomyleni często przypominają świętych, a naturalna skromność mędrca często przydaje mu wizerunku człowieka najzwyczajszego pod słońcem. Nie ma jednak prostego sposobu na wykazanie różnicy, na orzeczenie, cóż takiego osobnik zwykły i przyziemny robi lub nie robi, co pozwalałoby na odróżnienie go od bodhisattwy albo na odwrót. W tym problemie zawiera się cała tajemniczość zen i powrócimy do niego w odpowiednim czasie. Na razie wystar-

* Buddyzm podaje pięć przeszkód na drodze do oświecenia: chuć i pożądanie, zła wola i gniew, bezczynność i inercja, niepokój i zamartwianie się, wątplenie i wahanie się (przyp. tłum.).

** *Sutra Saptaśatika-pradžñā-paramita*, 232, 234.

czy tu stwierdzenie, że tak zwany „zwykły człowiek” jest tylko pozornie naturalny, czy raczej, że jego prawdziwa naturalność wydaje mu się nienaturalna. W praktyce niemożliwością jest świadomie zdecydować o zaprzestaniu poszukiwania nirwany i zacząć prowadzić normalne życie, ponieważ z chwilą, kiedy to „zwykłe” życie staje się pewnym celem, przestaje już być naturalne.

Z tego też powodu tak mocno podkreślana przez teksty mahajany niemożność osiągnięcia nirwany i bodhi nie może być przyjmowana li tylko teoretycznie, jako zwykły filozoficzny postulat. Trzeba poczuć „w głębi duszy”, że nie istnieje nic, co można by pojąć lub ogarnąć.

Po czym taka oto myśl zaświtała niektórym z bogów tego zgromadzenia: Co nam wróżki podszeptują – rozumiemy, choć mamrocą niewyraźnie. Co nam właśnie rzekł Subhuti – nie rozumiemy!

Subhuti odczytał ich myśli i rzekł: „Nie ma tu nic do rozumienia, nie ma tu nic do rozumienia. Albowiem nic w szczególności nie zostało wskazane, nic w szczególności nie zostało wyjaśnione. (...) Nikt nie pojmie tej doskonałości wiedzy, jaką tu wyjaśniono. Żadna Dharma nie została bowiem wskazana, rozjaśniona czy przekazana. Tak więc nie znajduje się nikt, kto mógłby ją pojąć”^{*}.

Moment ten nadchodzi więc wtedy, gdy staje się zupełnie jasne, że wszystkie wolicjonalne akty człowieka – pragnienia, ideały, zabiegi – są daremne. Jak wszechświat długi i szeroki, nie istnieje nic, czego można by się uchwycić, i nikt, kto mógłby się czegokolwiek uchwycić. Ta prawda została odkryta poprzez czystą świadomość wszystkiego, co mogło się przyczynić do rozwiązania zagadki lub stanowić solidną i pewną część rzeczywistego świata, poprzez intuicyjną wiedzę zwaną pradžnią, pozwalającą postrzegać względność wszystkich rzeczy. Sytuacja ludzkości postrzegana „okiem pradžni” ukazuje się taka, jaka jest – jako gaszenie pragnienia słoną wodą, jako dążenie do celów pociągających za sobą dążenie do innych celów, jako kurczowe trzymanie się przedmiotów, które w wartkim upływie czasu

^{*} *Aśtaśahasrika*, II. 38, 40. W: Conze (2), str. 177-178.

okazują się niestale jak mgła. Sam człowiek natomiast, który stawia sobie cele, który widzi, poznaje i pragnie – podmiot wewnętrzny – istnieje tylko w odniesieniu do przemijających obiektów swych dążeń. Dostrzega on, że jego próby ogarnięcia świata okazują się zaciskaniem pętli wokół własnej szyi i tym samym odbieraniem sobie tego samego życia, które tak bardzo pragnie on osiągnąć. Nie ma przy tym żadnej możliwości wybrnięcia z tej sytuacji, rozluźnienia owego kurczowego chwytu poprzez świadomy wysiłek, poprzez podjęcie decyzji. Ale kto jest tym chcącym wybrnąć z tej sytuacji?

Przychodzi wtedy taki moment, kiedy świadomość, że oto znaleźliśmy się w pułapce bez wyjścia, którą sami zastawiliśmy i w którą sami wpadliśmy, osiąga punkt przełomowy. Można by niemal powiedzieć, że „dojrzeła” ona lub „rośnie”, aż nagle – jak to nazywa *Sutra Lankawatara* – „obracamy się w najgłębszym siedzisku świadomości”. W tym momencie całkowicie znika poczucie ograniczenia i kokon, którym otulił się jedwabnik, rozchyła się, wypuszczając na wolność uskrzydłonego owada. Szczególny rodzaj niepokoju, którego źródła Kierkegaard słusznie umiejscawiał u samych podstaw ludzkiej duszy – znika. Plany, ideały, ambicje i schlebienie sobie nie są już więcej potrzebne; od tego momentu można bowiem żyć spontanicznie, nie siląc się na spontaniczność. W gruncie rzeczy nie ma innej drogi – staje się teraz oczywiste, że nigdy nie było żadnego „ja”, które by mogło sprawować nad „sobą” kontrolę.

Tak się przedstawia – po sprowadzeniu do najważniejszych etapów – ów wewnętrzny proces, który sunjawada stara się zainicjować za pomocą swojej filozofii całkowitej negacji. Stąd też większa część dzieł Nagardżuny to drobiazgowo pod względem logicznym i systematycznym krytyka każdego stanowiska filozoficznego ówczesnych Indii^{*}. Przyj-

^{*} Czytelnicy zainteresowani głębszymi studiami nad filozofią Nagardżuny powinni przestudiować wspaniałe dzieło profesora T. R. V. Murtiego *The Central Philosophy of Buddhism* (zob. bibliografia). Obecnie w języku angielskim dostępne są, niestety, jedynie częściowe tłumaczenia pism Nagardżuny, chyba że faktycznie był on autorem Pradžni-paramit. Ich omówienie czytelnik znajdzie w: Conze (1, 2).

mujać, że jej przedmiotem jest rodzaj wewnętrznego doświadczenia, zachodni studenci zawsze mieli problemy ze zrozumieniem, w jaki sposób tak skrajnie negatywny punkt widzenia może mieć jakikolwiek twórczy efekt. Należy więc powtórzyć, że negacje *śunjawady* odnoszą się nie do samej rzeczywistości, lecz do naszych o niej wyobrażeń. Pozytywna i twórcza treść *śunjawady* nie tkwi w jej filozofii, lecz w nowej wizji rzeczywistości, która jawi się po spełnieniu jej zadania; *Nagardżuna* nie psuje owej wizji próbami jej opisanania.

W mahajanie funkcjonuje natomiast jeszcze jedno określenie na rzeczywistość, które chyba ma nieco bardziej wskazujący charakter niż *śunja*, czyli „pustka”. Chodzi o słowo *tathata*, które moglibyśmy przetłumaczyć jako „takość”. Stąd buddowie nazywani są *tathagatami* – tymi, którzy chodzą lub przychodzą „właśnie tak”. Sanskryckie słowo *tat* (nasze „ten”, „ta”, „to”) opiera się prawdopodobnie na pierwszych słowach dziecka, kiedy to, wskazując na coś, mówi: „ta” lub „da”. Ojcowie schlebiają sobie, myśląc, iż dziecko stara się ich przywołać, mówiąc „tata”. Niewykluczone jednak, że dziecko wyraża po prostu swoje spostrzeżenie świata i mówi: „to!” Kiedy mówimy po prostu: „to”, odnosimy się do dziedziny doświadczeń niewerbalnych, do rzeczywistości takiej, jaką ją postrzegamy bezpośrednio; staramy się bowiem zasygnalizować, że widzimy czy czujemy, a nie myślimy czy mówimy. Tak więc *tathata* oznacza świat taki, jaki jest, nie poddany oglądowi i podziałowi przez symbole i określenia myślowe. Wskazuje na to, co konkretne i namacalne, a nie na to, co abstrakcyjne i pojęciowe. Budda jest *tathagatą*, „idącym właśnie tak”, ponieważ przebudził się ku owemu pierwotnemu, bezpojęciowemu światu, którego żadne słowa nie są w stanie oddać, i nie myli go z takimi pojęciami jak bycie i nie-bycie, dobro i zło, przeszłość i przyszłość, tu i tam, ruch i bezruch, stałość i przejściowość. Jak *bodhisattwa Mandżuśri** mówi o *tathagacie* w *Saptasatice*:

* *Bodhisattwa Mandżuśri*, książę mędrców, w prawej ręce dzierży miecz mądrości, a w lewej księgę mądrości. Według jednej z legend miał on powstać z kwiatu lotosu, który wyrósł na drzewie dotkniętym świetli-

Takość (tathata) ani się nie staje, ani się stawać przestaje: tak oto widzę tathagatę. Takość nie stoi w żadnym punkcie ani miejscu: tak oto widzę tathagatę. Takość nie jest ani przeszłością, ani przyszłością, ani teraźniejszością: tak oto widzę tathagatę. Takość nie rodzi się z dwoistego czy niedwoistego: tak oto widzę tathagatę. Takość nie jest ani pokalana, ani niepokalana: tak oto widzę tathagatę. Takość nie ma ani początku, ani końca: tak oto widzę tathagatę.*

Ponieważ *tathata* jest prawdziwym stanem buddy i wszelkich stworzeń, mówi się o nim także, że jest naszą prawdziwą naturą, czyli „naturą buddy”. Jedna z naczelnych doktryn mahajany głosi, że wszystkie stworzenia obdarzone są naturą buddy i dlatego mogą się stać buddami. Dzięki tożsamości natury buddy i *tathagaty* określenia „budda” często używa się w odniesieniu do samej rzeczywistości, a nie tylko do człowieka, który osiągnął przebudzenie. Dochodzi więc do tego, że w mahajanie buddę często postrzega się jako uosobienie rzeczywistości, na czym opierają się niektóre rozpowszechnione wierzenia, w których – jak się wydaje – buddów czci się jako bogów. Mówię „jak się wydaje”, ponieważ nawet buddyzm mahajany nie ma prawdziwego odpowiednika judeochrześcijańskiego teizmu, w którym Bóg jest ściśle identyfikowany z zasadą moralną. Ponadto liczni cieszący się wielką czcią buddowie – *Amitabha*, *Wajroćana*, *Amitajus*, *Ratnasambhawa*** i inni – są zawsze uosobieniem swej własnej prawdziwej natury.

stym promieniem z czoła samego Buddy. Obdarza swych czcicieli mądrością, pamięcią, inteligencją i elokwencją. Czasem czczony jako bóg rolnictwa; przez niektórych uważany za twórcę nepalskiej kultury i sztuki (przyp. tłum.).

* „Takość nie jest ani przeszłością, ani przyszłością, ani teraźniejszością”, ponieważ kiedy staje się jasne, że nie ma ani przeszłości, ani przyszłości, nie ma też teraźniejszości – pojęcie teraźniejszości ma sens tylko w odniesieniu do przeszłości i przyszłości.

** *Wajroćana* – jeden z czterech buddów medytacji, reprezentuje filozoficzną ideę formy (*rupa*). *Amitajus* (sansk. „nieskończone życie”) – wcielenie *Amitabhy* („nieskończonej światłości”) jako dawcy długowieczności. W Chinach i Japonii obydwa imiona często używane są zamiennie. *Ratnasambhawa* – jeden z buddów medytacji, reprezentuje duchowy element odczuwania, będący kluczem do bram wiedzy (przyp. tłum.).

Tutaj też należy upatrywać podstawy buddyzmu wiary, szkoły Sukhawati, czyli Czystej Krainy, która twierdzi, że wszelkie wysiłki stania się buddą są tylko fałszywą pychą ego; wystarczy jedynie powtarzać formułę *namo-amitabha-ja* (dosłownie: „Imię Amitabhy” lub „Chwała Amitabhie”) w wierze, iż samo to wystarczy, aby narodzić się powtórnie w Czystej Krainie, w której panuje Amitabha. W owej Czystej Krainie wszystkie przeszkody, które stoją na drodze do stania się buddą na tym świecie, zostają usunięte, tak więc odrodzenie w Czystej Krainie jest zasadniczo równoznaczne ze stanieniem się buddą. Powtarzanie Imienia uważa się za skuteczne, ponieważ w zamierzchłej przeszłości Amitabha poprzysiągł, że nie wstąpi w najwyższy stan buddy tak długo, aż wszystkie istoty wzywające jego imię będą miały zapewnione powtórne narodziny w Czystej Krainie. Po jej złożeniu Amitabha wstąpił w stan buddy, przysięga jest więc dotrzymywana.

Nawet Nagardżuna sympatyzował z tą doktryną; wyraża ona bowiem przystępnie i bardzo obrazowo przekonanie, że skoro nasza własna prawdziwa natura już jest naturą buddy, nie musimy robić nic, aby ją taką uczynić. Co więcej, starając się stać buddami, zaprzeczamy, że już nimi jesteśmy – a jest to jedyna podstawa, dzięki której stan buddy może zostać osiągnięty! Mówiąc krótko – aby stać się buddą, trzeba jedynie uwierzyć, że już się buddą jest. Shinran, wielki japoński propagator Czystej Krainy, posunął się jeszcze dalej, twierdząc, że wystarczy jedynie powtarzać Imię; rozumiał, iż próby czynienia aktów wiary są zbyt sztuczne i prowadzą do powątpiewania we własną religię.

Buddyzm Czystej Krainy jest bez wątpienia rozwinięciem doktryny bodhisattwów, głoszącej, że uczynkiem godnym człowieka wyzwolonego jest wyswobodzenie wszystkich innych stworzeń poprzez upaje, czyli „przemysłne sposoby”. Dzięki pradźni, czyli wiedzy intuicyjnej, ma on wgląd w naturę rzeczywistości, a to z kolei rozbudza karunę, czyli współczucie dla wszystkich tych, którzy ciągle są skrepowani więzami niewiedzy. Na najgłębszym poziomie karu-

na oznacza jednak coś więcej niż tylko współczucie z powodu niewiedzy innych ludzi. Widzieliśmy bowiem wcześniej, że powrót bodhisattwy do świata samsary opierał się na zasadzie głoszącej, że samsara jest w istocie nirwaną i że „pustka jest dokładnie formą”. Jeśli pradźnia to rozumienie, że „forma jest pustką”, karuna to rozumienie, że „pustka jest formą”. Jest to więc afirmacja powszedniego świata w jego naturalnej „takości” i jedna z cech mahajany najsilniej akcentowana w zen. Wykazuje ona nonsensowność przekonania, że buddyzm jest pod każdym względem filozofią negacji świata, w której niepowtarzalność form pozbawiona jest jakiegokolwiek znaczenia. Właśnie z powodu karuny buddyzm mahajany stał się główną inspiracją dla chińskich artystów z czasów dynastii Sung i Yüan, podkreślających chętniej formy naturalne niż religijne symbole. Dzięki karunie można bowiem dojrzeć, że rozmycie się form w pustkę niczym się nie różni od poszczególnych cech samych form. Istnienie bytów można oddzielić od ich śmierci tylko na gruncie konwencji; w rzeczywistości umieranie jest życiem.

Postrzeganie, że każda pojedyncza forma – taka, jaka jest – jest pustką i że niepowtarzalność każdej formy wynika z tego, że istnieje ona w odniesieniu do każdej innej formy, jest podstawą doktryny Dharmadhatu („królestwa Dharmy”) wyłożonej w ogromnej *Sutrze Awatamsaka*. To obszerne dzieło jest prawdopodobnie ostateczną kulminacją hinduskiej mahajany, a jednym z jego centralnych obrazów jest wielka sieć klejnotów lub kryształów, przypominająca pajęczynę o świecie; w każdym klejnocie kompozycji odbijają się wszystkie pozostałe. Ich sieć to Dharmadhatu – wszechświat, królestwo niezliczonych dharm, czyli „rzecz-zdarzeń”, „bytów-zjawisk”.

Chińscy komentatorzy opracowali czterostopniową klasyfikację Dharmadhatu, która nabrała wielkiego znaczenia dla zen pod koniec dynastii T’ang*. Ich klasyfikacja „Czterech Królestw Dharmy”^b wygląda następująco:

* Dynastia panująca w Chinach w latach 618–906 (przyp. tłum.).

1. *Shih*^c – niepowtarzalne, pojedyncze „rzeczy-zdarzenia”, z których zbudowany jest wszechświat.

2. *Li*^d – „zasada” lub absolutna rzeczywistość kryjąca się za niezliczonością rzeczy.

3. *Li shih wu ai*^c – „pomiędzy zasadą i rzeczą żadnej przeszkody”, czyli nie ma niezgodności pomiędzy nirwaną i sam-sarą, pustką i formą. Osiągnięcie jednego z nich nie pociąga za sobą zniszczenia drugiego.

4. *Shih shih wu ai*^f – „pomiędzy rzeczą i rzeczą żadnej przeszkody”, czyli każda „rzecz-zdarzenie” obejmuje wszystkie pozostałe i najgłębszym wglądem jest po prostu odbieranie ich w ich naturalnej „takości”. Na tym poziomie każda „rzecz-zdarzenie” postrzegana jest jako samookreślająca się, samowzbudzająca, spontaniczna, ponieważ być naturalnie sobą, być tathą – właśnie „tak” – oznacza być wolnym i nie doświadczać przeciwności.

Doktryna Dharmadhatu głosi mniej więcej, że właściwa harmonia wszechświata zostaje osiągnięta, kiedy każdej „rzeczy-zdarzeniu” pozwala się być w sposób nieograniczony i spontaniczny sobą, powstrzymując się od ingerencji. Przedstawiając ją bardziej subiektywnie, moglibyśmy powiedzieć tak: „Niech wszystko będzie sobie po prostu takie, jakie jest. Nie odcinaj się od świata i nie próbuj go ustawiać po swojemu”. Istnieje subtelna różnica pomiędzy taką postawą i zwykłym *laissez faire*, którą może zobrazować sposób, w jaki poruszamy naszymi kończynami. Każda porusza się sama z siebie, od wewnątrz. Idąc, nie unosimy stóp rękoma. Każde ciało jest więc systemem *shih shih wu ai* i budda uświadamia sobie, że cały wszechświat jest jego ciałem, cudownie współzależną harmonią, układającą się nie za sprawą zewnętrznej ingerencji, lecz wewnątrz samej siebie.

Filozofia mahajany uważa ciało buddy za potrójnie złożone, za Trikaję, czyli „Potrójne Ciało”. Ciało to, rozpatrywane albo jako wielość „rzeczy-zdarzeń”, albo jako jego konkretne ludzkie formy, nazywane jest Nirmanakają, czyli „Ciałem Przekształcenia”. Konkretnie ludzkie formy to tacy historyczni i prehistoryczni buddowie jak Gautama, Kaśja-

pa czy Kanakamuni, a ponieważ występują oni „cieleśnie”, Nirmanakaja obejmuje w zasadzie cały wszechświat form. Dalej jest Sambhogakaja, czyli „Ciało Szczęśliwości”. Jest to dziedzina pradžni – mądrości, i karuny – współczucia; pierwsza zapatrzona jest w królestwo pustki, druga zaś spogląda z góry na świat form. Sambhogakaję można też nazwać „Ciałem Uświadomienia”, ponieważ to w tym właśnie „ciele” budda uświadamia sobie, że jest buddą. Wreszcie jest Dharmakaja – „Ciało Dharmy”, które jest pustką, samą sunją.

Nagardżuna nie przedstawił, w jaki sposób pustka ukazuje się jako forma, a Dharmakaja jako Nirmanakaja, uważając być może, iż byłoby to całkowicie niezrozumiałe dla tych, którzy nie doświadczyli przebudzenia. Sam Budda porównywał pytania o wyjaśnienie tych kwestii do głupoty człowieka postrzelonego z łuku, który nie zgadza się na wyjęcie strzały z ciała, póki nie dowie się wszystkiego o wyglądzie strzelca, o jego rodzinie i przyczynach, dla których strzelił. Niemniej następcy Nagardżuny, bracia Asanga i Wasubandhu (ok. 280–360), którzy założyli szkołę mahajany ogólnie znaną jako jogačara, podjęli kilka prób omówienia tego szczególnego problemu.

Według jogačary świat form to cittamatra – „tylko umysł” – albo widźniaptimatra – „tylko obraz”. Pogląd ten wydaje się bardzo zbliżony do zachodnich filozofii subiektywnego idealizmu, w których zewnętrzny i materialny świat uważa się za wytwór umysłu. Pomiędzy tymi dwoma punktami widzenia istnieją jednakże pewne różnice. Tutaj, podobnie jak w pozostałych wypadkach, mahajana jest nie tyle opartym na teoretycznych spekulacjach konstruktem, ile opisem doświadczenia wewnętrznego i środkiem służącym rozbudzaniu tego doświadczenia u innych ludzi. Co więcej, słowo *citta* nie jest dokładnym odpowiednikiem naszego „umysłu”. Myśl zachodnia zazwyczaj definiuje umysł, przeciwstawiając go materii, przy czym materię uważa się nie tyle za „miarę”, ile za substancję stałą poddawaną mierzeniu. Sama miara – abstrakcja – jest dla Zachodu bardziej kwestią natury umysłu, skłaniamy się bowiem do postrze-

gania umysłu i ducha w kategoriach bardziej abstrakcyjnych niż konkretnych.

W filozofii buddyjskiej *citta* nie występuje jednakże jako przeciwstawienie koncepcji substancji stałej. Świata nigdy nie rozpatrywano jako pewnej pierwotnej substancji przekształconej w najróżniejsze formy za sprawą działania umysłu czy ducha. Podobne wyobrażenie nie występuje nigdzie w historii myśli buddyjskiej i stąd pytanie o to, w jaki sposób niematerialny umysł może wpływać na ciała stałe, nie zostało nigdy postawione. Wszędzie tam, gdzie my mówimy o świecie materialnym, fizycznym bądź namacalnym, buddyzm stosuje określenie *rupa*, które odpowiada nie tyle naszemu „umysłowi”, ile „formie”. Nie istnieje żadna „materialna substancja”, na której mogłaby się opierać *rupa* – chyba że byłaby to sama *citta*!

Trudności w przyrównywaniu i porównywaniu idei Wschodu i Zachodu tkwią w tym, że te dwa światy nie opierają się na tych samych przypuszczeniach i przesłankach. Podstawowa klasyfikacja doświadczenia jest różna. Jeśli więc świat nigdy nie był dzielony na umysł i materię, lecz na umysł i formę, słowo „umysł” nie może oznaczać dokładnie tego samego w obydwu wypadkach. Na przykład słowo „mężczyzna” ma trochę inne znaczenia w zależności od tego, czy zostanie ono przeciwstawione słowu „kobieta”, czy też słowu „dziecko”^{*}.

Wyrażając tę różnicę w sposób uproszczony i nieco dosadny, zachodni idealisci za punkt wyjściowy dla swej filozofii przyjęli świat składający się z umysłu (czyli ducha), formy i materii; buddyści natomiast za taki punkt obrali świat umysłu i formy.

Jogaćara nie zajmuje się więc stosunkiem form materii do umysłu, lecz stosunkiem form do umysłu, konkludując, że są one formami umysłu. W wyniku tego słowo „umysł”

^{*} W oryginale występują słowa *man* („mężczyzna”, „człowiek”), *woman* („kobieta”) i *animal* („zwierzę”). Jeśli więc przeciwstawimy słowo *man* słowu *woman*, będzie ono znaczyć „mężczyzna”; jeśli natomiast przeciwstawimy je słowu *animal*, będzie znaczyć „człowiek” (przyp. tłum.).

(*citta*) staje się pozbawione znaczenia w sensie logicznym. Ponieważ jednak buddyzm zajmuje się przede wszystkim nielogiczną i pozbawioną znaczenia dziedziną doświadczenia – w tym sensie, że nie symbolizuje ona i nie oznacza niczego innego poza sobą – nie ma przeciwwskazań dla stosowania takich „pozbawionych znaczenia” określeń.

Z logicznego punktu widzenia sąd „wszystko jest umysłem” nie mówi nic ponad to, że wszystko jest wszystkim. Jeśli bowiem nie istnieje nic, co nie jest umysłem, słowo to nie należy do żadnej klasy i nie ma żadnych granic, żadnej definicji. Równie dobrze można by użyć słowa „itepe” – co w zasadzie buddyzm uczynił, stosując bezsensowne słowo *tathata*. Zadaniem takich bezsensownych określeń jest zwrócenie naszej uwagi na to, że logika i znaczenie – z zakodowaną w sobie dwoistością – są własnością myśli i języka, a nie otaczającego nas świata. W niewerbalnym, konkretnym świecie nie ma żadnych klas i żadnych symboli, które znaczą lub oznaczają cokolwiek innego niż siebie same. Stąd w świecie nie ma też dwoistości. Dualizm pojawia się bowiem przy klasyfikacji, kiedy rozdzielamy nasze doświadczenia do przegródek w naszych umysłach – przegródka, aby być przegródką, musi mieć wewnątrz odgródzone od części zewnętrznej.

Przegródki w naszych umysłach powstają prawdopodobnie dużo wcześniej niż pozwalające na ich identyfikację etykiety, dostarczane przez sformalizowaną myśl i język. Zaczynamy klasyfikować w chwili zauważenia różnic, regularności i nieregularności; w momencie, w którym zaczynamy kojarzyć. Jednakże – o ile słowo „umysłowy” w ogóle cokolwiek znaczy – ów akt klasyfikowania ma z całą pewnością charakter umysłowy, gdyż postrzeganie różnic i kojarzenie ich ze sobą to coś więcej niż prosta reakcja na kontakt zmysłowy. Pomimo to, jeśli klasy są wytworem umysłu, spostrzegania, kojarzenia, myśli i języka, świat rozpatrywany jedynie jako wszystkie klasy przedmiotów jest wytworem umysłu.

To właśnie, jak sądzę, jogaćara rozumie poprzez założenie, że świat jest tylko-umysłem (*cittamatram lokam*). Ro-

zumuje, że wewnątrz i to, co na zewnątrz, przed i po, ciężkie i lekkie, przyjemne i bolesne, ruchome i nieruchome są wyobrażeniami, wynikiem umysłowych klasyfikacji. Odnoszą się one do prawdziwego świata w taki sam sposób jak słowa. Tak więc znany nam świat, rozumiany jako świat poklasyfikowany, jest wytworem umysłu; podobnie jak dźwięk „woda” nie jest faktycznie wodą, poklasyfikowany świat nie jest rzeczywistym światem.

Można teraz spostrzec, że pytanie o to, „czym” jest umysł, ma tę samą naturę co pytanie o to, „czym” jest rzeczywisty świat. Nie można udzielić na nie odpowiedzi, ponieważ każde „coś” jest pewną klasą, a nie możemy zaklasyfikować klasyfikatora. Czyż więc mówienie o umyśle – o citta – nie jest czystym absurdem, jeśli nie ma możliwości stwierdzenia, co to jest? Wręcz przeciwnie – matematyk Karl Gödel dostarczył nam ścisłego dowodu na to, że każdy system logiczny musi zawierać postulat, którego każda definicja jest sprzeczna z tym systemem*. Jogaćara przyjmuje cittę jako swój postulat i nie definiuje go, gdyż citta występuje tutaj jako odpowiednik śunji i tathaty. Umysł bowiem

jest ponad wszystkie poglądy filozoficzne, jest poza rozróżnianiem, nie jest osiągalny ani się nigdy nie narodził: powiadam, że nie ma nic poza Umysłem. Nie jest on istnieniem ani nie jest on nie-istnieniem. (...) Z Umysłu tryskają niezliczone rzeczy, warunkowane przez rozróżnianie (tj. klasyfikację); owe rzeczy ludzie przyjmują jako świat zewnętrzny. (...) Co wygląda na zewnętrzne, w rzeczywistości nie istnieje; to, co widziane jest jako niezliczoność, jest w istocie Umysłem; ciało, rzecz własna i dom własny – to wszystko, powiadam, nie jest niczym innym, jak tylko Umysłem**.

* Ogólny opis czytelnik znajdzie w: E. Nagel, J. R. Newman *Gödel's Proof (Twierdzenie Gödla)*, „Scientific American”, CXCVI. 6 (czerwiec 1956), str. 71-86.

** *Sutra Lankawatara*, 154, 29-30, 32-33. W: Suzuki (2), str. 242. Cytowałem ją, omawiając zarówno madhjamikę, jak i jogaćarę, gdyż albo obie szkoły korzystały z tej sutry, albo jest ona dziełem drugiej z nich, zawierającym poglądy pierwszej. Ponieważ podany przeze mnie porządek historyczny opiera się na niepewnych przesłankach, wybierałem po prostu źródła, które zdają się najlepiej wyrażać omawiane idee.

Spośród tego nieokreślonego kontinuum citty jogaćara wyróżnia osiem rodzajów widźniany, czyli „różnicującej świadomości”. Każdemu z pięciu zmysłów przypisany jest odpowiedni rodzaj świadomości, dalej jest szóstą zmysło-świadomości (*mano-widźniana*) jednocząca pozostałe pięć, dzięki czemu to, co dotykane czy słyszane, może być odniesione do tego, co widziane; dalej jest manas, ośrodek różnicującej i klasyfikującej aktywności umysłu; ostatnim jest „świadomość-zasobnik” (*alaja-widźniana*) – ponadjednostkowy umysł zawierający zaczątki wszystkich możliwych form.

Owa „świadomość-zasobnik” jest niemal równorzędna z samą cittą, a jest ponadjednostkowa, ponieważ występuje przed jakimkolwiek zróżnicowaniem. Nie należy jej sobie przedstawiać w postaci jakiegoś eterycznego gazu przenikającego wszystkie stworzenia – także i tutaj przestrzeń i wymiar istnieją tylko potencjalnie. Innymi słowy, „świadomość-zasobnik” jest tym, z czego spontanicznie czy – jak kto woli – swawolnie (*wikridita*) powstaje świat form. Mahajana nie popełnia bowiem błędu polegającego na próbie wyjaśnienia powstawania świata z umysłu za pomocą łańcucha koniecznych przyczyn. Wszystko, co jest połączone ze sobą wynikaniem przyczynowym, dzieje się w obrębie świata maji, a nie poza nim. Mówiąc nieco poetycko, ułuda świata wypływa z Wielkiej Pustki bez żadnej przyczyny, bezcelowo i tylko dlatego, że nic jej do tego nie przymusza. „Działanie” Pustki jest bowiem swawolne, czyli *wikridita*, ponieważ nie jest czynnością celową (*karma*).

Tak więc proces powstawania świata form, zgodnie z opisem jogaćary, wynika spontanicznie ze „świadomości-zasobnika”, przebiega dalej ku manas, gdzie tworzą się pierwotne rozróżnienia, skąd kierowany jest do sześciu zmysło-świadomości, które wytwarzają narządy odpowiednich zmysłów, czyli „wrota” (*ajatana*), dzięki którym tworzy się ostateczny obraz poklasyfikowanego świata zewnętrznego.

Buddyjska joga stara się więc odwrócić ten proces – zatrzymać różnicującą aktywność umysłu, pozwolić kategoriom maji powrócić do stanu potencjalności po to, aby świat ukazał się w swej nie poklasyfikowanej „takości”. Na tym etapie rozbudza się karuna i bodhisattwa – utożsamiając się świadomie ze swawolnym i bezcelowym charakterem Pustki – pozwala na powtórne pojawienie się obrazu zewnętrznego świata.

Powstanie i rozwój zen

Cechy odróżniające zen, czyli ch'an, od innych odmian buddyzmu nie dają się łatwo wyrazić słowami; pomimo to zen ma swój własny, łatwo rozpoznawalny „klimat”. Chociaż nazwa zen oznacza dhjanę, czyli medytację, pozostałe szkoły buddyzmu kładą na nią nacisk wcale nie mniejszy – jeśli nie większy – niż sam zen, a czasem można nawet odnieść wrażenie, że formalna medytacja nie jest w zen w ogóle konieczna. Zen nie jest też oryginalny w tym, że „nie ma nic do powiedzenia”, utrzymując, iż prawda nie może być ujęta w słowach – wiadomo o tym już z madhjamiki i nauk Lao-tzu.

Ci, którzy wiedzą, nie mówią

Ci, którzy mówią, nie wiedzą. (56)

Niewykluczone, że ten szczególny rys zen najlepiej można scharakteryzować jako pewną bezpośredniość. W pozostałych szkołach buddyjskich przebudzenie, czyli bodhi, wydaje się czymś odległym i niemal ponadludzkim, możliwym do osiągnięcia dopiero po wielu wcieleniach starań i wyrzeczeń. W zen natomiast zawsze ma się uczucie, że przebudzenie jest czymś zupełnie naturalnym, zadziwiająco oczywistym; czymś, co może nastąpić w każdej chwili. Jeśli jest z tym jakiś kłopot, to chyba tylko taki, że to nazbyt proste. Zen jest także bezpośredni w sposobie nauczania, wskazując prawdę bezpośrednio i otwarcie, bez zaprzatania sobie głowy symboliką.

Bezpośrednie wskazanie (*chih-chih*^a) to zademonstrowanie wprost zasad zen za pomocą niesymbolicznych czynności bądź słów, przez niewtajemniczonych łączonych zazwyczaj z najzwyklejszymi pod słońcem, przyziemnymi sprawa-

mi lub też z całkowitym wariactwem. Odpowiadając na pytanie o buddyzm, mistrz czyni zdawkową uwagę na temat pogody albo wykonuje jakąś prostą czynność, najwyraźniej nie mającą nic wspólnego ze sprawami natury filozoficznej czy duchowej. Trudno jednak odnaleźć wiele przykładów stosowania podobnej metody przed środkowym okresem dynastii T'ang, kiedy to zen był już dobrze ukształtowany. Metoda ta jest jednak całkowicie zgodna z ideą osiągnięcia nagłego przebudzenia podczas wykonywania powszednich czynności, propagowaną już przez wczesnych mistrzów zen.

Nikomu nie udało się odnaleźć śladu jakiegokolwiek specjalnej szkoły dhjany w buddyzmie hinduskim, choć z powodu braku materiału historycznego nie ma dowodów na to, że taka szkoła nigdy nie istniała. Jeśliby za charakterystyczną cechę zen przyjąć nagłe, raptowne przebudzenie (*tun wu^b*) bez przechodzenia przez etapy przygotowawcze, można z całą pewnością odnaleźć echa podobnej zasady w Indiach. *Sutra Lankawatara* stwierdza, że istnieją zarówno stopniowe, jak i nagłe (*jugapat*) sposoby osiągania przebudzenia – pierwsze polegają na oczyszczaniu skażonych wytworów czy obrazów (*aśrawa*) umysłu, drugie natomiast na parawritti – raptownym „obróceniu się” w głębi świadomości, dzięki czemu dualistyczny sposób patrzenia zostaje odrzucony. Sposób ten przyrównuje się do lustra, które natychmiast odbija wszelkie pojawiające się przed nim obrazy i formy*. Istnieje też wyraźny związek pomiędzy ideą bezpośredniego przebudzenia i naukami *Wadźraczediki*, czyli *Sutry diamentowej* – autorzy obydwu twierdzą, że osiągnięcie przebudzenia nie jest osiągnięciem czegokolwiek. Innymi słowy, jeśli nirwana jest faktycznie tu i teraz i dążenie do niej oznacza jej utratę, dochodzenie do niej poprzez kolejne stadia zaawansowania nie może być uznane za odpowiedni sposób. Właściwą drogą byłoby uzyskanie w nią wglądu teraz, bezpośrednio.

* *Sutra Lankawatara*, II. 14, w: Suzuki (3), str. 49-51. Zgodnie z tradycją była to ulubiona sutra Bodhidharmy, na polu legendarnego założyciela szkoły zen w Chinach. Jej związki z zen są wyczerpująco omówione w: Suzuki (2), str. 44-63.

Podobna tradycja istnieje również w tantryzmie i choć jego narodziny przypadają prawdopodobnie na okres po narodzinach zen w Chinach, nic nie wskazuje na to, ażeby chiński zen miał z nim cokolwiek wspólnego. Podobieństwa do aforyzmów zen można znaleźć w tantrycznym dziele Sarahy z dziesiątego wieku:

*Jeśli [Prawda] została już wyjawiona, po cóż medytować?
A jeśli jest ukryta, mierzysz tylko ciemność. (20)*
*Mantry i tantry, medytacja i koncentracja,
Wszystko to jest przyczyną zwodzenia samego siebie.
Nie kałaj kontemplacją myśli, co czysta jest ze swej natury,
Lecz żyj w radości istnienia i przerwij te katusze. (23)*
*Cokolwiek widzisz, to jest to,
Przed, za, we wszystkich dziesięciu kierunkach,
Niechaj twój mistrz położy kres utrudzie choćby dziś! (28)*
*Natura nieba jest pierwotnie czysta,
Lecz przez ciągle wpatrywanie obraz się zaciemnia. (34)**

Podobnie buddyzm tybetański ma tradycję Krótkiej Ścieżki, uważanej za szybką, choć stromą, drogę do nirwany dla obdarzonych potrzebną odwagą; bardziej jednakże nasuwa na myśl podkreślaną przez zen bezpośredniość i naturalność doktryna zawarta w „Sześciu Regułach” Tilopy:

*Nie myśl, nie roztrząsaj, nie analizuj,
Nie pielęgnuj, nie miej intencji;
Niech się samo ułoży**.*

* *Saraha's Treasury of Songs* (Skarbiec pieśni Sarahy), w tłumaczeniu Davida Snellgrove'a w: Conze (2), str. 224-239.

** Oto oryginalny tekst:

*Mi-mno, mi-bsam, mi-dpyad-ching,
Mi-bsgom, mi-sems, rang-babs-bzhag.*

Tłumaczenie oparte jest na objaśnieniu powyższego fragmentu, które otrzymałem od pana Alexa Waymana z Uniwersytetu Kalifornijskiego. *Mi-mno* odpowiada w przybliżeniu stosowanym w zen określeniom *wu-hsin* lub *wu-nien* – „bez umysłu” lub „bez myśli”. *Bsam* to odpowiednik sanskryckiego *cintana*, tj. myślenia dyskursywnego o czymś usłyszanym, a *dpyad* sanskryckiego *mimamsa* – „analizy filozoficznej”. *Bsgom* to prawdopodobnie *bhawana* lub chińskie *hsiu* – „pielęgnować”, „ćwiczyć, praktykować” albo „intensywna koncentracja”. *Sems* to *cetana* albo *szu* i znaczy tyle co intencja lub akt woli. *Rang-babs-bzhag*, dosłownie „sam-

Bezpośrednie wyzwolenie, nie uzyskane w sposób zamierzony za pomocą jakiejś specjalnej metody, pobrzmiewa w tantrycznym określeniu *sahadża*, które oznacza „swobodny” i „naturalny” stan wyzwolonego mędrca.

Nie jest to miejsce na omawianie prawdziwego znaczenia bezpośredniego przebudzenia i naturalności; cytuję powyższe przykłady, aby pokazać, że tradycja bezpośredniej ścieżki ku oświeceniu istniała także poza Chinami i mogła mieć źródła w buddyzmie hinduskim. Tłumacząc brak odpowiednich materiałów, można przyjąć niemal za pewnik, że zasadę tego rodzaju – w obawie przed narzucającą się błędną jej interpretacją – musiano utrzymywać w sekrecie jako „tajną doktrynę” i dopiero później zdecydowano się na otwarte jej omawianie. Tradycja zen faktycznie utrzymuje, że wiedza o raptownym przebudzeniu nie pochodzi z sutr, lecz była przekazywana bezpośrednio z mistrza na ucznia. Nie chodzi tu koniecznie o jakąś „ezoteryczną” praktykę w rodzaju przekazu telepatycznego, lecz o coś o wiele zwykleszego. I tak niezachwiane przekonanie hinduskich mędrców, że wiedzy nie można osiąść ze świętych pism, a jedynie uzyskać ją od nauczyciela, czyli guru, należy rozumieć w ten sposób, że istniejące teksty – jak na przykład *Jogasutra* – zawierają jedynie ogólne hasła doktryny, której pełnego wyjaśnienia udzielić może tylko osoba znająca tradycję ustną. Nie trzeba chyba dodawać, że tradycja to głównie pewne doświadczenie i słowa są w stanie je oddać jedynie, tyle ile są w stanie oddać każde inne doświadczenie.

Zakładanie istnienia jakiejś specjalnej szkoły dhjany w historii Indii nie jest jednakże tak naprawdę konieczne. Wydaje się, że powstanie zen można wyjaśnić wystarczająco dobrze oddziaływaniem głównych zasad buddyzmu mahajany na taoistów i konfucjanistów. I tak do pojawienia się nurtów bardzo zbliżonych do zen doszło niemal jednocześnie z pojawieniem się w Chinach wielkich sutr mahajany, czyli z ukazaniem się dzieła wielkiego hinduskiego uczone-

-osiąść-umiejszcować” i „sam-osiąść” jest, jak się zdaje, niemal dokładnym odpowiednikiem taoistycznego *tzu-jan*, znaczącego „ot taki”, „spontaniczny” lub „naturalny”.

go i mnicha Kumaradziwy. Kumaradziwa tłumaczył sutry w Ku-tsangu i Ch’ang-anie* w latach 384–413, kiedy to jednym z jego najzdolniejszych uczniów był młody mnich Seng-chao (384–414), który rozpoczynał dorosłe życie jako kopiści tekstów konfucjańskich i taoistycznych.

Seng-chao nawrócił się na buddyzm po przeczytaniu *Sutry Wimalakirtiego* – tekstu, który wywarł olbrzymi wpływ na zen. Chociaż Seng-chao został mnichem, sutra ta jest historią człowieka świeckiego, Wimalakirtiego, który przewyższał wszystkich uczniów Buddy głębookością zrozumienia. Prześcignął wszystkich pozostałych uczniów i bodhisattwów, odpowiadając na pytanie o naturę niedwoistej rzeczywistości „ogłuszającym milczeniem” – praktyką często naśladowaną przez mistrzów zen. Wimalakirti „ogłuszająco milczący” jest także ulubionym motywem artystów nurtu zen. Podstawowe jednak znaczenie tej sutry dla Chin i zen polega na tym, że doskonale przebudzenie nie kłóci się ze sprawami powszedniego życia i że faktycznie najwyższym osiągnięciem jest „dostąpienie przebudzenia bez usuwania pokalan [kleśa]”.

Taka idea mogła odpowiadać zarówno mentalności konfucjańskiej, jak i taoistycznej. Podkreślane przez konfucjanizm znaczenie życia rodzinnego nie dałoby się łatwo pogodzić ze ściśle zakonnym rodzajem buddyzmu. Pomimo że chińscy mistrzowie buddyjscy byli zwyczajowo mnichami, miewali oni rzesze wykształconych uczniów świeckich, a wyznawcy zen w szczególności zawsze przywiązywali wielkie znaczenie do wyrażania buddyzmu metodami formalnie świeckimi – poprzez wszelkiego rodzaju sztukę, rzemiosło i zachwycanie się pięknem natury. Konfucjanistom i taoistom spodobałaby się szczególnie idea przebudzenia nie wymagająca wyzbycia się ludzkich namiętności – jak można również tłumaczyć słowo *kleśa*. Zwróciliśmy już uwagę na tę

* Ch’ang-an – starożytne miasto w Chinach, zbudowane w 202 r. p.n.e. w okolicach dzisiejszego miasta Sian (Xi’an), stolicy prowincji Shensi (Shaanxi). Jedna z największych metropolii świata starożytnego, stolica chińskich dynastii Han (206 p.n.e.–220 n.e.), Sui (589–618) i T’ang (618–906) (przyp. tłum.).

szczególną wiarę, jaką obie filozofie pokładały w ludzkiej naturze. To, że człowiek nie wyzbywa się namiętności, nie jest jednakże równoznaczne z tym, iż pozwala on im na niczym nie skrępowane szaleństwo. Oznacza bardziej odprężenie niż walkę; nie jest ani tłumieniem namiętności, ani przesadnym się im oddawaniem. Taoista nigdy bowiem nie używa siły – osiąga swe zamierzenia, zaniechawszy jakiegokolwiek ingerencji (*wu-wei*), praktykując swoiste psychologiczne judo.

Pisma Seng-chao, podobnie jak jego komentarze do *Sutry Wimalakirtiego*, pełne są cytatów i terminów taoistycznych; naśladował on przypuszczalnie stosowane wcześniej przez mniej znaczących mnichów, jak Hui-yüan (334–416) i Tao-an (312–385), „rozwiniecie idei” (*ko-i°*) – metodę polegającą na wyjaśnianiu buddyzmu poprzez porównania z taoizmem. Narzucające się podobieństwo pomiędzy oboma tradycjami było tak duże, że pod koniec piątego wieku Liu Ch’iu mógł powiedzieć:

Na południe od gór K’un-lun używa się (taoistycznego) określenia „Wielka Jednia”. Na zachód od Kaszmiru używa się (buddyjskiego) określenia *sambodhi*. Czy wygląda się z utęsknieniem „nie-istnienia” (*wu*), czy też kultywuje się „pustkę” (*śunjata*), zasada jest ta sama*.

Dwie z doktryn Seng-chao miały przypuszczalnie pewne znaczenie dla późniejszego rozwoju zen – jego pogląd na czas i zmianę oraz jego myśl, że „pradźnia to nie wiedza”. Rozdział zatytułowany „Niezmienność rzeczy” z jego *Księgi Chao* jest tak oryginalny i tak uderzająco podobny do fragmentu poświęconego czasowi w pierwszym tomie *Shobogenzo* Dogeny**, że nie wydaje się możliwe, aby słynny japoński filozof go nie znał.

* Cytowane przez Fung Yu-lan (1), t. 2, str. 240, z Seng-yu, *Ch’u San-tsang Chi-chi*, 9.

** Dogen (również Jōyō Daishi, Kigen Dogen, 1200–1253) – jeden z największych japońskich filozofów buddyjskich, wprowadził zen do Japonii, zakładając szkołę zen soto (przyp. tłum.).

Rzeczy przeszłe są w przeszłości i nic ich nie łączy z teraźniejszością, a rzeczy teraźniejsze są w teraźniejszości i nie mają nic wspólnego z przeszłością. (...) Rzeki, które rywalizują z sobą w zalewaniu ziemi, nie płyną. „Ruchome powietrze”, które przemieszcza się to tu, to tam, nie porusza się. Słońce i Księżyc, krążące po swoich orbitach, nie obracają się*.

Podobnie Dogen stwierdził, że drwa nie stają się popiołem i życie nie staje się śmiercią tak samo, jak zima nie staje się wiosną. Każdy moment w czasie jest „zamknięty w sobie i znieruchomiał”***.

Seng-chao zajmował się także pozornym paradoksem pradźni jako rodzaju niewiedzy. Ponieważ absolutna rzeczywistość nie ma cech i nie jest rzeczą, nie może się stać przedmiotem wiedzy. Stąd też pradźnia – bezpośredni wgląd – to poznanie prawdy bez poznawania.

Mądrość nie wie, a pomimo to rozświecła największe głębie. Duch nie kalkuluje, a pomimo to dostosowuje się do potrzeb każdej chwili. Ponieważ nie kalkuluje, duch promienieje samotną chwałą gdzieś poza tym światem. Ponieważ nie wie, Mądrość rozświecła Tajemnicę (*hsüan*) przekraczającą sprawy ziemskie. Chociaż Mądrość leży poza zwykłymi sprawami, to jednak nigdy Jej na nich nie zbywa. Chociaż Duch jest poza światem, to zawsze wewnątrz niego pozostaje***.

Mamy tu jedno z głównych ogniw łączących taoizm i zen, gdyż styl i terminologia *Księgi Chao* jest na wskroś taoistyczna, choć traktuje ona o buddyzmie. Powiedzenia pierwszych mistrzów zen, jak Hui-neng, Shen-huei i Huang-po, pełne są takich właśnie idei – że wiedzieć prawdziwie znaczy nie wiedzieć, że przebudzony umysł reaguje natychmiast, bez kalkulacji, i że nie ma niezgodności pomiędzy stanem buddy i powszednim życiem ziemskim.

* Liebenthal (1), str. 49.

** Tej samej idei używał nawet jeszcze przed Dogenem mistrz zen Ma-tsu (zm. w 788 r.): „Podobnie jest z myślami wcześniejszymi, myślami późniejszymi i myślami pomiędzy tymi dwoma: myśli następują po sobie, nie będąc ze sobą połączone. Każda jest niewzruszenie spokojna”. *Ku-tsun-hsü Yü-lu*, 1. 4.

*** Liebenthal (1), str. 71-72.

Jeszcze bliższy zapatrywaniu zen był pobierający nauki razem z Seng-chao Tao-sheng (360–434), pierwszy z bezsprzecznych propagatorów doktryny raptownego przebudzenia. Jeśli nirwany nie można odnaleźć za pomocą pojmowania, nie może być mowy o zbliżaniu się do niej etapami, poprzez wolny proces gromadzenia wiedzy. Nirwana musi być osiągnięta w pojedynczym przeblysku głębokiego zrozumienia, o którym mówi się *tun wu*, po japońsku *satori* – jest to znane z zen określenie nagłego przebudzenia. Hsieh Ling-yün* w swym omówieniu doktryny Tao-shenga wysuwa nawet przypuszczenie, że raptowne przebudzenie jest bardziej właściwe mentalności chińskiej niż indyjskiej, dając mocne podstawy dla przedstawienia zen przez Suzukiego jako chińskiej „rewolucji” przeciwko buddyzmowi indyjskiemu. Doktryna Tao-shenga, pomimo swej zdumiewającej niezwykłości, musiała zostać powszechnie zaakceptowana. Wspomina o niej znów, ponad sto lat później, w jednym ze swych dzieł Hui-yüan (523–592), który także kojarzy ją z mistrzem Hui-tanem, zmarłym około roku 627.

Owi wcześni prekursorzy zen są ważni o tyle, że dostarczają nam wskazówek co do historycznych początków ruchu; chyba że przyjmiemy tradycyjną wersję, według której zen przywędrował do Chin w 520 roku wraz z indyjskim mnichem Bodhidharmą. Współcześni badacze, jak Fung Yu-lan i Pelliot, mają poważne wątpliwości, czy ta tradycja jest zgodna z prawdą. Wysuwają oni przypuszczenie, że historia z Bodhidharmą jest nabożnym wymysłem z czasów późniejszych, kiedy szkoła zen potrzebowała historycznej wiarygodności i utrzymywała, że jest bezpośrednim przekazem doświadczenia od samego Buddy, z pominięciem sutr. Bodhidharmę przedstawia się bowiem jako dwudziestego ósmego na pewnej dość dowolnie zestawionej liście Patriarchów Indyjskich, mających stać w bezpośredniej linii „apostolskiej sukcesji” po Gautamie**.

* Żył w l. 385–433. Jego *Discussion of Essentials* (Omówienie rzeczy podstawowych – *Pien Tsung Lun*) jest naszym głównym źródłem informacji o poglądach Tao-shenga. Zob. Fung Yu-lan (1), t. 2, str. 278–284.

** Hu Shih (1) i Tang Yung-t'ing wysunęli przypuszczenie, że Bodhidharma był w Chinach wcześniej, w latach 420–479. Zob. także Fung Yu-lan (1), t. 2, str. 386–390, Pelliot (1) i Dumoulin (2).

Na tym etapie badań trudno stwierdzić, czy poglądy tych badaczy można brać poważnie, czy też są one kolejnym przejawem akademickiej mody na podważanie historyczności założycieli wielkich religii. Tradycyjny przekaz szkoły zen o własnych początkach mówi, że Bodhidharma przybył z Indii do Kantonu około roku 520, skąd udał się na dwór cesarza Wu Lianga, gorliwego krzewiciela buddyzmu. Jednakże doktryna i szorstkie obejście Bodhidharmy nie spodobały się cesarzowi, mnich osiadł więc w jednym z klasztorów prowincji Wei, gdzie spędzał czas, „wpatrując się w ścianę”, aż wreszcie znalazł odpowiedniego ucznia w Hui-k'o, który tym samym stał się później Drugim Patriarchą Zen w Chinach*.

Przybycie w tym okresie do Chin wielkiego buddyjskiego mistrza z Indii nie jest wcale nieprawdopodobne. Kumardžiwa przybył krótko przed rokiem 400, Bodhiruci zaraz po roku 500, a Paramartha** gościł na dworze Lianga w tym samym mniej więcej czasie co Bodhidharma. Czy naprawdę musi dziwić to, że nie ma żadnych wzmianek o nim z okresu niemal stu lat po jego śmierci? W tych czasach nie było gazet i *Who's Who*, a przecież nawet w naszym opasłym dokumentowanym wieku ludzi wnoszących znaczący wkład do nauki i kultury czasem docenia się i opisuje dopiero wiele lat po ich śmierci. Uważam więc, że i tym razem śmiało możemy powyższą historię Bodhidharmy uznawać za prawdziwą do czasu, gdy nie zostaną przedstawione nie budzące już żadnych zastrzeżeń dowody, które świadczyłyby przeciwko niej i wykazały, że również poglądy Seng-chao, Tao-shenga i innych mogły współtworzyć nurt zen.

Jedną z przyczyn kwestionowania opowieści o Bodhidharmie jest to, że styl zen jest tak bardzo chiński, iż jego indyj-

* Tradycyjne źródła to *Sung-kao Seng-chuan* Tao-hsüana (Taisho 2061), powstałe w latach 645–667, i *Ching-te Ch'uan Teng Lu* Tao-yüana (Taisho 2076), napisane około roku 1004.

** Bodhiruci – chodzi tu prawdopodobnie o Winitaruciego, indyjskiego mnicha, który poprzez Chiny udał się w VI w. do Wietnamu, gdzie założył szkołę dhjany. Paramartha – hinduski misjonarz i tłumacz z VI w. Głównie dzięki jego tłumaczeniom podstawowe założenia jogacy rozprzeczniły się w Chinach (przyp. tłum.).

skie pochodzenie wydaje się wręcz nieprawdopodobne. A przecież na wskroś taoistyczny Seng-chao – podobnie jak Tao-sheng – był uczniem Kumaradziwy, pisma zaś przypisywane Bodhidharmie i jego następcom aż po Hui-nenga (638–713) ukazują wyraźne odejście od hinduskiego zapamiętywania na dhjanę na korzyść jej chińskiego rozumienia*.

Brak jakiegokolwiek wzmianki o szkole dhjany w literaturze buddyzmu indyjskiego lub o związanym z nią Bodhidharmie wynika prawdopodobnie z tego, że nawet w Chinach nie istniała nigdy żadna szkoła dhjany czy zen przed upływem około dwustu lat od śmierci Bodhidharmy. Z drugiej strony praktykowanie dhjany – albo ts'o-ch'an (po japońsku zazen), czyli medytacji w pozycji siedzącej – było niemal powszechne wśród mnichów buddyjskich, a specjaliści instruktorzy nadzorujący tę praktykę nazywani byli mistrzami dhjany, bez względu na reprezentowaną szkołę czy sektę. Analogicznie byli także mistrzowie winaji, czyli instruktorzy reguły zakonnej, oraz mistrzowie dharmy, czyli instruktorzy doktryny. Zen przekształcił się w odrębną szkołę dopiero po rozpowszechnieniu się poglądu na dhjanę, który drastycznie różnił się od przyjętej praktyki**.

Tradycja zen przedstawia Bodhidharmę jako mężczyznę o zaczeptym wyglądzie, z bujną brodą i szeroko rozwartymi, przenikliwymi oczyma, w których od czasu do czasu zda się jednak błyskać wesoła iskierka. Legenda głosi, że raz zdarzyło mu się zasnąć podczas medytacji, co go tak rozwścieczyło, że odciął sobie powieki, które opadając na ziemię, przemieniły się w pierwszy krzew herbaciany. Od tej pory herbata dawała mnichom zen ochronę przed snem i do dziś tak oczyszcza i ożywia umysł, iż ktoś powiedział, że „smak zen [ch'an] i smak herbaty [ch'a] są takie same”.

* Dzieła przypisywanie Bodhidharmie można znaleźć w: Suzuki (1), t. 1, str. 165-170, oraz w: Senzaki i McCandless (1), str. 73-84. Ich styl jest zawsze indyjski i pozbawiony taoistycznego „klimatu”.

** Na przykład Hui-neng w swoim *Tan Ching* podaje kilka zapisów rozmów Szóstego Patriarchy z mistrzami dhjany, którzy najwyraźniej nie należeli do jego własnej „nagłej szkoły” dhjany. Na dodatek dopiero najwcześniej za czasów Po-changa (l. 720–814) szkoła zen doczekała się własnych klasztorów. Zob. Dumoulin i Sasaki (1), str. 13.

Według innej legendy Bodhidharma tak długo siedział, medytując, aż odpadły mu nogi. Stąd też wywodzi się prześmieszna symbolika japońskich lalek daruma* przedstawiających Bodhidharmę jako okrągłutkiego grubaska bez nóg, tak wyważonego, że po popchnięciu zawsze podnosi się do pionu. Popularny japoński wierszyk mówi o lalce daruma:

Jinsei nana korobi

Ja oki.

Takie jest życie –

Siedem razy w dół,

Osiem razy w górę!

Domniemana rozmowa cesarza Wu Lianga z Bodhidharmą jest typowym przykładem jego szorstkiego i bezpośredniego obejścia. Cesarz bowiem, opisawszy wszystko, co uczynił dla upowszechnienia praktyki buddyzmu, spytał, jak bardzo wzrosły przez to jego zasługi – zgodnie z powszechnym przekonaniem, że buddyzm polega na stopniowym gromadzeniu zasług poprzez dobre uczynki, co prowadzi do coraz lepszych warunków życia w przyszłych wciele niach i w końcu do nirwany. Odpowiedź Bodhidharmy brzmiała jednakże: „Wcale!” Tak zachwiało to wyobrażeniem cesarza o buddyzmie, że spytał: „Cóż więc jest naczelną zasadą tej świętej doktryny?”, na co Bodhidharma odparł: „Jest po prostu pusta; nie ma niczego świętego”. „Kimże więc jesteś – spytał cesarz – że stajesz przed nami?” Na co usłyszał: „Nie wiem”***.

Po tej rozmowie Bodhidharma był tak niezadowolony z poglądów cesarza, że osiadł w jednym z klasztorów w prowincji Wei, gdzie podobno spędził dziewięć lat w grocie, „wpatrując się w ścianę” (*pi-kuan*^f). Suzuki twierdzi, że nie należy tego brać dosłownie i że wyrażenie odnosi się do wewnętrznego stanu Bodhidharmy, który pozbył się ze swojego umysłu wszelkich określających myśli***. Bodhidharma trwał w tym stanie, aż zaczął go nachodzić mnich Shen-

* Daruma to japońskie imię Bodhidharmy (przyp. tłum.).

** *Ch'uan Teng Lu*, 3.

*** Suzuki (1), t. 1, str. 170-171.

-kuang, później Hui-k'o (486–593 – prawdopodobnie!), który miał się stać następcą Bodhidharmy jako Drugi Patriarcha.

Hui-k'o ciągle prosił Bodhidharmę o pouczenie, lecz ten zawsze mu odmawiał. Pomimo to Hui-k'o dalej siadywał do medytacji w śniegu przed jego grota, cierpliwie czekając i ufając, że Bodhidharma wreszcie ustąpi. Zdesperowany, odciął sobie w końcu lewe ramię i pokazał je Bodhidharmie jako oznakę swej rozdzierającej szczerości. Na to Bodhidharma spytał wreszcie Hui-k'o, czego chce.

– Nie mogę zaznać spokoju umysłu [*hsin*] – rzekł Hui-k'o. – Proszę, ucisz mój umysł.

– Połóż swój umysł tutaj, przede mną – odparł Bodhidharma – a uciszę go!

– Lecz kiedy szukam mojego umysłu – odrzekł Hui-k'o – nie mogę go odnaleźć.

– Widzisz! – wykrzyknął Bodhidharma. – Właśnie uciszylem twój umysł*!

W tym momencie Hui-k'o osiągnął przebudzenie, *tun-wu* czy też *satori*, tak więc wszystko wskazuje na to, że powyższa wymiana zdań jest pierwszym przykładem użycia tak charakterystycznej dla zen metody pouczenia – *wen-ta^h* (po japońsku *mondo*), czyli „pytanie i odpowiedź”, co czasem swobodnie tłumaczy się jako „opowiastka zen”. Większa część literatury zen to takie właśnie anegdoty – często o wiele bardziej skomplikowane niż ta – których celem jest wywołanie pewnego rodzaju nagłego uświadomienia w umyśle pytającego lub zbadanie głębi jego zrozumienia. Dlatego też nie da się ich „wytłumaczyć”, nie psując przy tym całego efektu. Pod pewnym względem przypominają one kawały, które nie są tak bardzo śmieszne, jeśli ich puenta wymaga jeszcze objaśnienia. Trzeba ją zrozumieć od razu – albo wcale.

Należałoby ponadto zdać sobie sprawę z tego, że owe anegdoty jedynie w bardzo nielicznych wypadkach mają charakter symboliczny, a i wtedy ma on zazwyczaj znaczenie raczej podrzędne, gdyż użyte w dialogu aluzje są oczywiste

* *Wu-men kuan*, 41.

dla obydwu rozmówców. Wydaje mi się jednak, iż tacy komentatorzy jak Gernet (3), mylą się, przypuszczając, że głównym celem anegdoty jest przekazanie pewnej zasady buddyzmu za pomocą symbolu. *Satori*, które bardzo często następuje po takiej wymianie zdań, nie jest żadną miarą zwykłym znalezieniem klucza do zagadki. Wszystko bowiem, co mówi lub robi mistrz zen, jest bezpośrednim i spontanicznym wypowiedzeniem „takości”, jego natury buddy, i nie przekazuje on żadnego symbolu, lecz właśnie konkretną rzecz! Komunikacja w zen jest zawsze „bezpośrednim wskazaniem”, zgodnym z tradycyjnym czterowierszem, który tak podsumowuje zen:

Poza nauczaniem; w oderwaniu od tradycji.

Bez słów i liter.

Bezpośrednie wskazanie dla ludzkiego umysłu*.

Wgląd w ludzką naturę i osiągnięcie stanu buddy**.

Mówi się, że następcą Hui-k'o był Seng-ts'an (zm. w r. 606) i że przekaz ich pierwszej rozmowy ma taką samą formę jak tej pomiędzy Hui-k'o i Bodhidharmą, z tym wyjątkiem, że Seng-ts'an prosił o „oczyszczenie go z wad”. Przypisuje mu się napisanie słynnego wiersza zwanego *Hsin-hsin Ming – Traktatem o wierze w umysł****. Jeśli Seng-ts'an był rzeczywiście jego autorem, wiersz jest pierwszym wyraźnym i pełnym wyłożeniem zen. Jego taoistyczny klimat czuje się od razu w otwierających go wersach:

* Tłumaczone też jako: „Bezpośrednie wskazanie na ludzki myśł” (przyp. tłum. i red.).

** We współczesnym chińskim pierwsze dwa ideogramy oznaczają mniej więcej „ziemski”, „poza domem” (*outside the fold*). W powyższym kontekście zazwyczaj rozumie się je w ten sposób, że prawda zen nie może być wyrażona w formie żadnej doktryny, czy też że nauczyciel może co najwyżej pokazać, jak do niej dojść samemu. Wspaniała dwuznaczność chińskiego może jednakże w zamierzeniu dopuszczać obie interpretacje. Weźmy pod uwagę zasadniczo „świecką” formę ekspresji w zen i takie chociażby powiedzenia jak: „Przepłucz usta za każdym razem, kiedy powiesz: Budda!”

*** Tłumaczenia można znaleźć w: Suzuki (1), t. 1, str. 182, a uzupełnienia w: Suzuki (6), str. 91. Inne tłumaczenie, Arthura Waleya, znajduje się w: Conze (2), str. 295.

*Doskonałe tao nie sprawia żadnych kłopotów,
Poza tym, że unika grymaśnego wybierania.*

I dalej:

*Kieruj się swoją naturą i bądź w zgodzie z tao;
Krocź niespiesznie i porzuć troski.
Jeśli twe myśli splątane będą, zepsujesz, co nieklamane. (...)
Nie sprzeciwiaj się światu zmysłów,
Bo gdy nie będziesz mu przeciwny,
Okaze się taki sam jak doskonałe Przebudzenie.
Człek mądry niczego nie usiłuje (wu-wei);
Żyjący w niewiedzy sam się wiąże. (...)
Jeśli pracujesz nad swym umysłem swoim umysłem,
Jak możesz uniknąć wielkiego poplątania?**

Wiersz jest nie tylko przepełniony takimi taoistycznymi określeniami jak wu-wei i tzu-jan (spontanizm), lecz również jego ogólne przesłanie mówi o pozostawieniu umysłu samemu sobie i pozwoleniu mu na działanie zgodne z jego naturą – w przeciwieństwie do bardziej indyjskiej postawy ścisłego podporządkowania umysłu i odcięcia się od doświadczeń zmysłowych.

Za Czwartego Patriarchę, następnego w kolejności po Seng-ts'anie, uważa się Tao-hsina (579–651). Kiedy przyszedł do Seng-ts'ana, zapytał: „Jaka jest metoda na wyzwolenie?” „Kto cię wiąże?” – spytał w odpowiedzi Seng-ts'an. „Nikt mnie nie wiąże”. „Dlaczegoż więc – zapytał Seng-ts'an – miałbyś szukać wyzwolenia?”**k

I takie było satori Tao-hsina. *Ch'uan Teng Lu* relacjonuje przebieg fascynującego spotkania Tao-hsina z mędrcem Fa-yungiem, który żył w samotnej świątyni na górze Niu-t'ou i był tak święty, że ptaki przynosiły mu kwiaty. Kiedy mężczyźni rozmawiali, w pobliżu rozległ się ryk dzikiego zwierzęcia i Tao-hsin podskoczył. „Widzę, że ciągle to masz!” – skomentował Fa-yung, mając oczywiście na myśli odruchową „namiętność” (*kleśa*) strachu. Niedługo potem, kiedy

* Ostatnie dwa wersy mają takie samo znaczenie jak rozmowa Hui-k'o z Bodhidharmą.

** *Ch'uan Teng Lu*, 3.

przez chwilę nikt na niego nie patrzył, Tao-hsin na kamieniu, na którym zwykł siadywać Fa-yung, wyrysował chiński ideogram znaczący „Budda”. Gdy Fa-yung po chwili powrócił i chciał znów usiąść na swoim kamieniu, zobaczył święte Imię i zawahał się. „Widzę – powiedział Tao-hsin – że ciągle to masz!” Po tej uwadze Fa-yung doświadczył pełnego przebudzenia... i ptaki już nigdy więcej nie przynosiły mu kwiatów.

Piątym Patriarchą – i tu zaczynamy już wkraczać na bardziej wiarygodne ścieżki historii – był Hung-jan (601–675). Podczas swego pierwszego spotkania z Hung-janem Patriarcha zapytał:

– Jakie jest twoje imię [*hsing*]?

– Mam naturę [*hsing*] – odpowiedział mu homonimem Hung-jan – ale nie jest to żadna zwykła natura.

– Cóż więc to za imię? – jeszcze bardziej zainteresował się Patriarcha, nie dostrzegłszy kalamburu.

– To natura buddy.

– A więc nie masz imienia?

– To dlatego, że to pusta natura*.

Hung-jan był, jak się zdaje, pierwszym z Patriarchów, który miał dość liczną rzeszę zwolenników; podaje się, że sprawował pieczę nad grupą około pięciuset mnichów w klasztorze na Górze Żółtej Śliwy (Wang-mei Shan), na wschodnim krańcu dzisiejszej prowincji Hupej (Hubei). Pozostaje on jednak w cieniu swego bezpośredniego następcy, Hui-nenga (637–713), którego życie i nauki wyznaczają wyraźny początek prawdziwie chińskiego zen – bujnie się rozwijającego w okresie, który później nazwano „epoką aktywności zen”, przypadającym na ostatnie dwieście lat dynastii T'ang, od około 700 do 906 r.

Nie należy zapominać o współczesnych Hui-nenga – żył on bowiem w najbardziej twórczym okresie buddyzmu chińskiego w ogóle. Wielki tłumacz i podróżnik Hsüan-tsang powrócił z Indii w 645 r. i objaśniał doktryny widźniaptimetry („tylko obraz”) jogacary w Ch'ang-anie. Jego były uczeń Fa-

* Tamże.

-tsang (643–712) rozwijał ważną szkołę hua-yen (pojapońsku kegon) opierającą się na *Sutrze Awatamsaka*, która w późniejszym okresie nadała zen ramy filozoficzne. Nie możemy też zapominać, że nie tak dawno przed nimi Chih-k'ai (538–597) napisał swój wybitny traktat *Metoda zaprzestawania i kontemplacji mahajany**, zawierający fundamentalne nauki szkoły t'ien-t'ai, która pod wieloma względami jest zbliżona do zen. Jego treść i terminologia w wielu miejscach przypomina doktryny Hui-nenga i niektórych jego bezpośrednich następców.

Mówi się, że Hui-neng doświadczył swego pierwszego przebudzenia, kiedy – będąc jeszcze młodzieńcem – przez przypadek usłyszał *Wadźraczedikę*. Niemal natychmiast wyruszył do klasztoru Hung-jana w Wang-mei, aby uzyskać potwierdzenie swojego zrozumienia i dalsze nauki. W tym miejscu należy odnotować (będzie to ważne później), iż jego satori nastąpiło spontanicznie, bez pomocy mistrza, i że jego biografia przedstawia go jako niepiśmiennego wieśniaka z okolic Kantonu. Hung-jan musiał od razu zdać sobie sprawę z głębokości jego zrozumienia, lecz bojąc się, że społeczność uczonych mnichów może nie zaakceptować młodzieńca z powodu jego niskiego pochodzenia, Patriarcha wysłał go do pracy w kuchni.

Po pewnym czasie Patriarcha obwieścił, że szuka następcy, na którego mógłby scedować swoje stanowisko oraz szatę i miskę żebraczą (podobno dar od Buddy), stanowiące jego insygnia. Godność owa miała przypaść osobie, która przedstawi najlepszy wiersz wyrażający jej zrozumienie buddyizmu. Zwierzchnikiem klasztoru był podówczas mnich Shen-hsiu i reszta mnichów przyjęła za rzecz naturalną, że stanowisko przypadnie jemu, wobec czego nikt nie przystąpił do rywalizacji.

Shen-hsiu nie był jednakże pewien swego zrozumienia; zdecydował się więc oddać wiersz incognito i przyznać się do jego napisania tylko wtedy, gdy spodoba się on Patriarsze. Tak więc nocą Shen-hsiu pozostawił następujący cztero-wiersz w korytarzu niedaleko drzwi Patriarchy:

* *Ta-ch'eng Chih-kuan Fa-men*, Taisho 1924.

*Ciało jest Drzewem Bodhi;
Umysł jak stojące błyszczące lustro.
Cały czas starannie je przecieraj,
Nie pozwól, by osiadał na nim kurz¹.*

Rano Patriarcha przeczytał wiersz i nakazał zapalić przed nim kadzidło, mówiąc, że wszyscy stosujący się do zaleceń zawartych w wierszu będą w stanie osiągnąć swą prawdziwą naturę. Lecz kiedy Shen-hsiu udał się do niego prywatnie i przyznał się do napisania wiersza, Patriarcha orzekł, że jego zrozumienie ciągle jeszcze jest bardzo niepełne.

Następnego dnia obok pierwszego wiersza pojawił się kolejny:

*Nigdy nie było Drzewa Bodhi
Ani stojącego błyszczącego lustra.
W gruncie rzeczy żadna rzecz nie istnieje,
Gdzie więc ma się zbierać ten kurz?^m*

Patriarcha wiedział, że tylko Hui-neng mógł go napisać, lecz – chcąc uniknąć zawiści – zamazał wiersz podeszwą buta i nocą w tajemnicy poprosił Hui-nenga do swojego pokoju. Wtedy przekazał mu patriarchat, szatę i miskę, po czym kazał mu się schronić w górach do czasu, aż urażeni mnisi uspokoją się i nadejdzie odpowiedni czas na rozpoczęcie publicznego nauczania*.

Przy porównaniu tych dwóch wierszy od razu widać specyficzny klimat zen Hui-nenga. Wiersz Shen-hsiu najwyraźniej przedstawia ogólny i popularny pogląd na praktykę dhjany w chińskim buddyzmie. Rozumiano ją bez wątpienia jako uprawianie medytacji w pozycji siedzącej (*ts'o-ch'an*), podczas której intensywna koncentracja „oczyszczała” umysł i doprowadzała do ustania wszelkich myśli oraz uzależnień. Wiele tekstów buddyjskich i taoistycznych potwierdza to dość dosłowne rozumienie; zgodnie z nim najwyższy stan świadomości to świadomość całkowicie opróżniona z treści –

* *T'an-ching*, 1. Pelen tytuł dzieła opisującego życie i nauki Hui-nenga brzmi: *Sutra z mównicy Szóstego Patriarchy*, czyli *Liu-tsu T'an-ching*. Taisho 2008. Tłumaczenia (angielskie) czytelnik znajdzie w bibliografii przy Wong Mou-lam i Rousselle.

z wszelkich poglądów, uczuć, a nawet doznań zmysłowych. W dzisiejszych Indiach jest to najbardziej rozpowszechnione rozumienie samadhi. Po naszych własnych doświadczeniach z chrześcijaństwem ten rodzaj brania rzeczy do słownie – nawet wśród hierarchii – nie powinien zbytnio dziwić.

Według Hui-nenga człowiek z pustą świadomością nie różni się wcale od „drewnianego kloca albo kamiennej bryły”. Przekonywał on, że cały problem oczyszczania umysłu jest zupełnie pozbawiony znaczenia i wprowadza niepotrzebny zamęt, ponieważ „nasza własna natura jest z gruntu czysta i nieskażona”. Innymi słowy, nie istnieje analogia pomiędzy świadomością czy umysłem a lustrem, które można przecierać. Prawdziwy umysł to „nie-umysł” (*wu-hsin*), czyli nie należy go uważać za przedmiot żadnej myśli czy działania, który można uchwycić i kontrolować. Próby oddziaływania na własny umysł zamykają się w błędnym kole. Starac się oczyścić umysł to tyle, co być skażonym czystością. Jest to, rzecz jasna, taoistyczna filozofia naturalności, zgodnie z którą człowiek nie jest naprawdę wolny, niezależny czy czysty, jeśli jego stan jest wynikiem narzuconej dyscypliny. Osoba taka jedynie naśladuje czystość, jedynie „symuluje” czystą świadomość. Stąd też bierze się owa nieprzyjemna aura moralnego autorytetu u ludzi, których religijność jest zamierzona i wyrachowana.

Hui-neng nauczał, że zamiast próbować oczyszczać lub opróżniać umysł, należy go po prostu puścić – umysł bowiem nie jest niczym, co można by pochwycić. Puszczanie umysłu jest równoznaczne z puszczeniem łańcucha myśli i wrażeń (*nien*), które pojawiają się i znikają „w” umyśle; nie należy ich ani tłumić, ani zatrzymywać, ani na nie wpływać.

Myśli pojawiają się i znikają samoistnie, dzięki mądrości nie ma bowiem żadnej przeszkody. Oto jest samadhi pradźni i naturalne wyzwolenie. Taka jest praktyka „nie-myśli” [*wu-nien*]. Lecz jeśli nie myślisz w ogóle o niczym i tym samym zmuszasz tok myślenia, by się zatrzymał, to jest tak, jakbyś był zawiązany w węzeł przez metodę; nazywa się to ograniczonym widzeniem. (2)^a

O utartym poglądzie na praktykę medytacyjną powiedział:

Koncentrowanie się na umyśle i kontemplowanie go tak długo, aż będzie nieruchomy, jest chorobą, a nie dhjaną. Utrzymywanie ciała w pozycji siedzącej przez długi czas – jakąż korzyść wynika z tego dla Dharma? (8)^a

I dalej:

Jeśli zaczniesz skupiać umysł na bezruchu, osiągniesz jedynie sztuczny bezruch. (...) Co oznacza słowo „medytacja” [*ts'o-ch'an*]? W tej szkole oznacza ono brak barier, brak przeszkód; jest ono poza wszelkimi obiektywnymi sytuacjami, czy to dobrymi, czy złymi. Słowo „siedzenie” [*ts'o*] oznacza nierozniecanie myśli w umyśle. (5)^a

Hui-neng, krytykując fałszywą dhjanę polegającą na zwykłym opróżnieniu umysłu, posługuje się porównaniem Wielkiej Pustki do przestrzeni, a nazywa ją wielką nie tylko dlatego, że jest po prostu pusta, ale dlatego, że zawiera Słońce, Księżyc i gwiazdy. Prawdziwa dhjana to uświadomienie sobie, że nasza własna natura jest jak przestrzeń oraz że myśli i wrażenia pojawiają się i znikają w tym „pierwotnym umyśle” jak ptaki na niebie, nie pozostawiając żadnego śladu. Przebudzenie w jego szkole jest „nagle”, ponieważ jest bardziej dla ludzi błyskotliwych niż ociężałych. Ci drudzy muszą z konieczności pojmować stopniowo, a dokładniej mówiąc, po dłuższym upływie czasu, jako że doktryna Szóstego Patriarchy nie przewiduje stopni wtajemniczenia czy też gromadzenia wiedzy. Być przebudzonym oznacza być przebudzonym całkowicie, ponieważ natura buddy, nie mając części ani odcińków, nie może być osiągnana krok po kroku.

Końcowe instrukcje Hui-nenga dla uczniów zawierają interesującą wskazówkę dla późniejszego rozwoju mondo, czyli metody nauczania poprzez „pytanie-odpowiedź”:

Jeśli ktoś, zwracając się do ciebie po poradę, zapyta o istnienie, odpowiedz nieistnieniem. Jeśli zapyta cię o nieistnienie, odpowiedz istnieniem. Jeśli zapyta cię o zwykłego człowieka, odpowiedz, jakbyś mówił o mędrca. Jeśli zapyta cię o mędrca, odpowiedz, jakbyś mówił o zwykłym człowieku. Dzięki tej metodzie wzajemnie powiązanych przeciwieństw rodzi się zrozumienie Drogi Środka. Na każde

zadane ci pytanie odpowiadaj, jakbyś mówił o jego przeciwnieństwie. (10)^a

Hui-neng zmarł w 713 r. i wraz z jego śmiercią nastąpił koniec instytucji Patriarchatu – drzewo genealogiczne zen rozgałęziło się. Tradycja Hui-nenga przeszła na pięciu uczniów: Huai-janga (zm. w 775 r.), Ch'ing-yüana (zm. w 740 r.), Shen-hueia (668–770), Hsüan-chüeha (665–713) i Hui-chunga (677–744)*. Duchowi następcy Huai-janga i Hsing-ssu żyją do dziś jako dwie główne szkoły zen w Japonii – rinzai i soto. Dwieście lat po śmierci Hui-nenga rozgałęzienia głównej linii zen i nowe szkoły były dość liczne i w zupełności wystarczy, jeśli przyjrzymy się kilku bardziej znaczącym postaciom**.

* Wśród piszących o zen utrzymuje się stan kompletnej dezorientacji, jeśli chodzi o nazywanie wielkich mistrzów dynastii T'ang. Na przykład pełne nazwisko Shen-hueia brzmi Ho-tse Shen-huei, jego japońska forma zaś – Katakana Jinne. Shen-huei to jego imię zakonne, a Ho-tse oznacza jego prowincję. Japońscy autorzy zazwyczaj używają nazwiska Jinne, które jest jego osobistym imieniem zakonnym. Z drugiej strony Hsüan-chüeh to Yung-chia Hsüan-chüeh, po japońsku Yoka Genkaku. Lecz autorzy japońscy najczęściej używają części jego imienia odnoszącej się do prowincji, czyli Yoka! Suzuki generalnie używa nazw prowincji i imiona zakonne stosowane przez Fung Yu-lana. Czasem podaje formę japońską, a czasem chińską, stosuje jednak nieco odmienny sposób latinizowania chińskiego niż Fung (czy raczej Bodde, który był jego tłumaczem). Lin-chi I-hsüan (Rinzai Gigen) pojawia się u Suzukiego głównie jako Rinzai i czasem jako Lin-chi, lecz u Funga występuje jako Yi-hsüan! Dumoulin i Sasaki próbują być konsekwentni i używają jedynie form japońskich, lecz w tym wypadku nie można na pierwszy rzut oka stwierdzić, czy chodzi o Chińczyka, czy o Japończyka. Tak więc każdy, kto zgłębia zen, nie korzystając ze źródeł oryginalnych, staje w obliczu sytuacji, która niezwykle utrudnia osiągnięcie historycznej przejrzystości. Prace Suzukiego są tak szeroko rozpowszechnione, że większość ludzi interesujących się zen na Zachodzie jest przywyczajona do stosowanych przez niego – niekonsekwentnie – nazw; nie chcę więc jeszcze bardziej gmatwać sprawy, próbując być konsekwentnym i mówiąc, na przykład, o Hui-nengu, używać nazwy jego prowincji – Ta-chien. Mogę jedynie przedstawić indeks nazwisk wszystkich wymienionych postaci. Jakby nie dość tego, występują także duże niezgodności natury chronologicznej. Według Funga, Shen-huei żył w latach 686–760, według Gerneta w latach 668–760, a według Dumoulina i Sasaki w latach 668–770.

** Wspomniany okres jest szczegółowo omówiony w: Dumoulin i Sasaki (1). Demiéville (2) przetłumaczył pewien rękopis Tun-huanga

Pisma następców Hui-nenga oraz dotyczące ich zapisy w dalszym ciągu traktowały o naturalności. Zgodnie z zasadą, że „prawdziwy umysł to „nie-umysł” i że „nasza prawdziwa natura nie jest (jakąś szczególną) naturą”, podkreśla się również to, iż prawdziwa praktyka zen nie jest wcale praktyką – jak w owym pozornym paradoksie bycia buddą bez żadnych ku temu pretensji. Jak mówi Shen-huei:

Jeśli ma się tę wiedzę, jest to kontemplacja [*samadhi*] bez kontemplacji, mądrość [*pradźnia*] bez mądrości, praktyka bez praktykowania. (4. 193)

Wszelkie uprawianie koncentracji jest chybione od samych podstaw. Jakże bowiem poprzez uprawianie koncentracji można uzyskać koncentrację? (1. 117)

Jeśli mówimy o pracy umysłem, czy ta praca jest aktywnością, czy też nieaktywnością umysłu? Jeśli jest to nieaktywność, nie powinniśmy niczym się różnić od ordynarnych głupców. Lecz jeśli mówisz, że to aktywność, jest to już dziedzina pojmowania i jesteśmy związani namiętnościami [*klesa*]. Jakiż więc sposób wyzwolenia powinniśmy przyjąć? Śrawakowie oddają się koncentracji, zamieszkują pustkę i są przez nią związani. Oddają się wyciszeniu, zamieszkują wyciszenie i są przez nie związani. (...) Jeśli praca umysłem oznacza zdyscyplinowanie własnego umysłu, jak można to nazwać wyzwoleniem? (1. 118)*

W tym samym tonie Hsüan-chüeh rozpoczyna swój słynny wiersz, *Pieśń o byciu w tao* (*Cheng-tao Ke*):

Czyż nie widzisz beztroskiego Człowieka Tao, który porzuca naukę i niczego nie usiłuje [wu-wei]?

Ani nie unika myśli fałszywych, ani nie szuka prawdziwych,

(Pelliot 4646) traktujący o rozmowie, jaka odbyła się w Lhasie ok. r. 792–794 pomiędzy pewnym mistrzem szkoły „nagłego” ch'an a grupą hinduskich uczonych buddyjskich. Mistrz ch'an określany jest jedynie imieniem Mahajana i najwyraźniej nic go nie łączy z tradycją wywodzącą się od Hui-nenga. Jego doktryna sprawia wrażenie nieco bardziej kwietystycznej od doktryny Szóstego Patriarchy. To, że nauki mistrza wydały się hinduskiemu uczonemu zdumiewające i odpychające, wskazuje na ich czysto chińskie pochodzenie.

* *Shen-hui Ho-chang I-chi*. Chiński tekst został opracowany przez Hu Shiha, Shanghai 1930.

*Albowiem niewiedza jest w rzeczywistości naturą buddy,
A to złudne, zmienne, puste ciało jest ciałem Dharmy*.*

Poniższa historyjka opowiada o Huai-jangu wprowadzającym w zen swojego wielkiego następcę Ma-tsu (zm. w 788 r.), który w owym czasie praktykował medytację w pozycji siedzącej w klasztorze Ch'uan-fa.

– Wasza wielebność – spytał Huai-jang – co jest celem medytacji w pozycji siedzącej?

– Jej celem jest – odrzekł Ma-tsu – stanie się buddą.

Usłyszawszy odpowiedź, Huai-jang podniósł z ziemi płytkę, z jakich układa się podłogi, i zaczął ją polerować na kamieniu.

– Co robisz, mistrzu? – spytał Ma-tsu.

– Robię z niej lustro – odparł Huai-jang.

– Od kiedy, polerując płytkę, można uzyskać lustro?

– Od kiedy, siedząc i medytując, można uzyskać naturę buddy***?

Ma-tsu był pierwszym mistrzem zen słynącym z „dziwnych słów i niezwykłego zachowania”. Opisywano, że chodził niczym byk i łypał oczami jak tygrys. Kiedy pewien mnich zapytał go: „Jak wchodzi się w harmonię z tao?”, Ma-tsu odparował: „Nie jestem już w harmonii z tao!” Był pierwszym, który w odpowiedzi na pytanie o buddyzm uderzał delikwenta lub wydawał głośny okrzyk: „Ho!”**** Czasami bywał jednakże bardziej rozmowny i w jednej ze swoich prelekcji tak oto omawiał kwestię dyscypliny:

Tao nie ma nic wspólnego z dyscypliną. Jeśli mówisz, że osiąga się je dyscypliną, to kiedy dyscyplina staje się doskonała, możesz znów je stracić (czyli, innymi słowy, dopracowanie dyscypliny prowadzi do utraty tao). (...) Jeśli mówisz, że nie ma żadnej dyscypliny, to musi być tak samo jak u zwykłych ludzi*****.

* Tj. Dharmakaję. Pełne tłumaczenia *Cheng-tao Ke* (po japońsku *Shodoka*) można znaleźć w: Suzuki (6) oraz w: Senzaki i McCandless (1).

** *Ch'uan Teng Lu*, 5.

*** *Ku-tsun-hsü Yü-lu*, 1. 6.

**** Tamże, 1. 4.

Uczeń Hsing-ssu, Shih-t'ou (700–790), wedle tradycji soto zen był jeszcze bardziej dosadny:

Moja nauka, która jest przekazywana od najstarszych buddów, nie jest uzależniona od medytacji (*dhjāna*) ani od sumiennego stosowania się do czegokolwiek. Kiedy osiągniesz taki wgląd, jaki osiągnął Budda, uświadomisz sobie, że umysł jest stanem buddy, a stan buddy umysłem; że umysł, stan buddy, istoty obdarzone świadomością, bodhi i kleśa są z jednej i tej samej substancji, a różnią się jedynie nazwami*.

Jego interesujące imię, „Kamień-głowa”, wywodzi się z tego, że mieszkał na szczycie wielkiej skały niedaleko klasztoru Heng-chou.

Poczynając od ucznia Ma-tsu, Nan-ch'üana (748–834), i jego następcy, Chao-choua (778–897), nauczanie zen przybrało szczególnie żywy i niezwykły charakter. W *Wu-men kuan* (14) opisano, jak Nan-ch'üan przerwał toczący się pomiędzy jego mnichami spór o własność kota, zagroziwszy, iż przetnie go swoim mieczem, jeśli żaden z mnichów nie wypowie „dobrego słowa” – czyli nie da natychmiastowego wyrazu swojemu zen. Zapadła głucha cisza, więc mistrz przeciął kota na pół. Tego samego dnia Nan-ch'üan zrelacjonował zdarzenie Chao-chouowi, który niezwłocznie umieścił swoje sandały na głowie i opuścił pokój. „Gdybyś tam wtedy był – powiedział Nan-ch'üan – kot byłby uratowany!”

Chao-chou podobno osiągnął przebudzenie po następującym zajściu z Nan-ch'üanem:

– Co to jest tao? – spytał Chao-chou.

– Tao to twój zwykły [tj. naturalny] umysł – odpowiedział mistrz.

– Jak można odzyskać harmonię z nim?

– Zamierzając być w harmonii, od razu zbaczasz z drogi^v.

– Lecz jeśli nie ma zamiaru, jak można poznać tao?

– Tao – powiedział mistrz – nie należy ani do wiedzy, ani do niewiedzy. Wiedza to fałszywe rozumienie; niewiedza to ślepa ignorancja. Jeśli naprawdę zrozumiesz tao ponad

* W: Suzuki (6), str. 123.

wszelką wątpliwość, będzie ono jak czyste niebo. Na cóż wywlekać dobro i zło*?

Kiedy Chao-choua spytano, czy pies ma naturę buddy – co jest oczywiście przyjęte w doktrynie mahajany – wyrzekł on jedno słowo: „Nie!” (*Wu*^{*}, po japońsku *Mu*)^{**}. Kiedy mnich poprosił go o wyjaśnienie, Chao-chou spytał jedynie, czy zjadł on już swoją kaszkę, po czym dodał: „Idź umyć swoją miskę!”^{***} Kiedy spytano go o ducha, który pozostaje, kiedy ciało ulegnie już rozkładowi, Chao-chou zauważył: „Dziś rano znów wieje”^{****}.

Ma-tsu miał innego godnego uwagi ucznia w osobie Po-changa (720–814), który podobno założył pierwszą prawdziwą społeczność mnichów zen i ustanowił jej reguły w myśl zasady, że „dzień bez pracy jest dniem bez jedzenia”. Od tego czasu podkreślanie znaczenia pracy fizycznej i pewnej dozy samowystarczalności jest charakterystyczne dla społeczności zen. Warto może zauważyć w tym miejscu, że nie są one właściwie klasztorami w naszym rozumieniu tego słowa. Przypominają raczej szkoły, które można bez żadnych problemów w każdej chwili opuścić. Niektórzy członkowie trwają w stanie zakonnym przez całe życie; inni zostają świeckimi kapłanami w małych świątyniach; jeszcze inni wracają do życia świeckiego^{*****}. Po-changowi przypisuje się słynną definicję zen: „Kiedy jesteś głodny – jedz; kiedy jesteś zmęczony – śpij”. Podobno osiągnął satori, kiedy Ma-tsu nakrzyczał na niego, pozbawiając go słuchu na trzy dni; miał też podobno zwyczaj opisywania życia w zen swoim uczniom powiedzeniem: „Nie przywiązuj się; nie poszukuj”. Kiedy bowiem spytano go o poszukiwanie natury buddy, Po-chang odpowiedział: „To zupełnie tak, jakbyś jechał poszukiwać wołu, siedząc na jego grzbiecie”.

* *Wu-men kuan*, 19.

** Tamże, 1.

*** Tamże, 7.

**** *Chao-chou Yü-lu*, w: *Ku-tsun-hsü Yü-lu*, 3. 13.

***** Nieco mylące słowo „mnich” jest chyba jedynym możliwym tłumaczeniem terminu *seng*^x, chociaż *yun shui*^y – „chmura i woda” – jest rozpowszechnionym i wiele mówiącym określeniem ucznia zen, który „dryfuje jak chmura i płynie jak woda”. Nie udało mi się jednak znaleźć związłego wyrażenia angielskiego odpowiadającego temu określeniu.

Uczeń Po-changa, Huang-po (zm. w 850 r.), także był znaczącą postacią tego okresu. Oprócz tego, że nauczał wielkiego Lin-chi, napisał także *Ch’uan Hsin Fa Yao*, czyli *Traktat o podstawach doktryny umysłu*. Treść jego dzieła jest zasadniczo wykładnią tej samej doktryny, którą prezentowali Hui-neng, Shen-huei i Ma-tsu, zawiera jednak fragmenty sprecyzowane niezwykle przejrzysto, a na końcu także dokładne i szczere odpowiedzi na pytania.

Właśnie poprzez poszukiwanie jej [natury buddy] otrzymują rezultat przeciwny zamierzonemu i ją tracą, jest to bowiem używanie buddy do poszukiwania buddy, i używaniem umysłu do ogarnięcia umysłu. Choćby starali się ze wszystkich sił przez całą kalpę, nie będą w stanie jej osiągnąć. (1)

Jeśli ci, którzy zgłębiają tao, nie przebudzą się ku tej substancji umysłu, będą tworzyć umysł ponad umysłem, szukać buddy poza sobą i pozostaną przywiązani do form, praktyk i czynności – a wszystko to jest szkodliwe i nie wiedzie do najwyższej wiedzy. (3)*

Znaczną część swej pracy Huang-po poświęca wy tłumaczeniu, jak należy rozumieć Pustkę oraz określenia „nie-umysł” (*wu-hsin*) i „nie-myśl” (*wu-nien*), dokładnie oddzielwszy ich znaczenia od ich prostej i nic nie mówiącej treści dosłownej. W całym tekście rzucają się w oczy taoistyczne formy języka i idee:

W obawie, że nikt z was tego nie zrozumie, oni [buddowie] nadali mu nazwę „tao”, lecz nie wolno wam opierać na tej nazwie żadnego pojęcia. Dlatego mówi się, że „po złapaniu ryby zapomina się o sieci” (z Chuang-tzu). Kiedy umysł i ciało stają się spontaniczne, tao zostaje osiągnięte i zrozumienie uniwersalnego umysłu staje się możliwe. (29)

W dawnych czasach umysły ludzi były ostre. Usłyszawszy jedno zdanie, porzucali oni zgłębianie wiedzy i tak zaczęto ich nazywać „mędrkami, którzy porzucając naukę, znajdują oparcie w spontaniczności”. W czasach obecnych ludzie chcą jedynie faszerować się wiedzą i dedukcjami, pokłada-

* W: Chu Ch’an (1), str. 16 i 18. Inna część tłumaczenia jest w: Suzuki (6), str. 132-140.

jąc wielką ufność w pisemnych wyjaśnieniach i nazywając to wszystko praktyką. (30)*

Zdaje się jednak, że osobiste wskazówki Huang-po skierowane do uczniów nie zawsze były tak obszerne. Lin-chi (po japońsku Rinzai, zm. w 867 r.) nigdy nie mógł wydobyć z niego choćby jednego słowa. Za każdym razem, kiedy próbował zadać jakieś pytanie, dostawał od Huang-po po głowie, aż w końcu zdesperowany uczeń opuścił klasztor i zwrócił się z prośbą o pouczenie do innego mistrza, Ta-yü. Ten jednak zganił go za tak niewdzięczne potraktowanie Huang-po, który traktował go jak „własnego wnuka”. To oświeciło Lin-chiego, który znów stanął przed obliczem Huang-po. Tym razem jednak to Lin-chi był tym, który wymierzył cios, mówiąc: „Tak po prawdzie nie ma nic wielkiego w buddyzmie Huang-po!”**

Zapis nauk Lin-chiego, *Lin-chi Lu* (po japońsku *Rinzai Roku*), ukazuje postać obdarzoną olbrzymią witalnością i oryginalnością, przemawiającą do swoich uczniów językiem swobodnym i często cokolwiek pikantnym. Można odnieść wrażenie, że Lin-chi używał całej potęgi swej osobowości, aby zmusić uczniów do raptownego przebudzenia. Bezustannie wymyślał im za to, że nie mają dość wiary w siebie, że pozwalają swoim umysłom „uganiać się w kółko” za czymś, czego nigdy nie stracili i co jest „dokładnie przed tobą właśnie w tej chwili”. Przebudzenie dla Lin-chiego to przede wszystkim kwestia „porwania się z motyką na słońce” – odważenia się na niezwłoczne „odpuszczenie sobie” w niezachwianej wierze, że nasze naturalne, spontaniczne działanie jest umysłem buddy. Jego podejście do buddyzmu pojęciowego, do obsesji uczniów na punkcie osiągania kolejnych stadiów doskonałości*** i realizowania kolejnych celów było bezlitosnym obrazoburstwem.

* W: Chu Ch'an (1), str. 42-43.

** *Ch'uan Teng Lu*, 12.

*** Chodzi o dziesięć etapów „doskonalen” (*paramita*), przez które musiał przejść bodhisattwa, aby stać się buddą. Pierwsze sześć etapów obejmowało praktykowanie sześciu doskonałości – szczodrości, moralności, cierpliwości, pracowitości, koncentracji i mądrości; wyższe etapy obejmowały spontaniczne i nieaktywne działanie oparte na tych sześciu doskonałościach (przyp. tłum.).

Dlaczego tutaj przemawiam? Tylko dlatego, że wy, adepci tao, uganiacie się w kółko za umysłem i nie potraficie się zatrzymać. W przeciwieństwie do was, starożytni byli w swych działaniach swobodni, uzależniając je od (powstałych) okoliczności. O wy, adepci tao – kiedy pojmiecie mój punkt widzenia, będziecie wydawać sądy, siedząc na (...) głowach buddów. Ci, którzy osiągnęli dziesięć etapów, nie będą wam sięgać do pięt, a ci, którzy doświadczyli Najwyższego Przebudzenia, będą wyglądać, jakby mieli szyje zatrzaśnięte w dybach. Arhaci i buddowie prajtacy* są jak brudna latryna. Bodhi i nirwana są jak poręcze do przywiązywania osłów**.

Lin-chi kładzie szczególny nacisk na znaczenie życia „naturalnego” czy też „niewymuszonego” (*wu-shih*z):

W buddyzmie nie ma miejsca na czynienie wysiłków. Po prostu bądźcie zwyczajni i przeciętni. Wypróżniajcie się, oddawajcie mocz, ubierajcie się i jedzcie. Kiedy jesteście zmęczeni, idźcie się położyć. Ludzie, którym brak wiedzy, mogą się ze mnie śmiać, ale mądrzy rozumieją. (...) Udaając się z miejsca na miejsce, jeśli będziecie każde uważać za swój dom, wszystkie one będą prawdziwe, powstających okoliczności nie wolno wam bowiem próbować zmieniać. W ten sposób wasze zwyczajne przyzwyczajenia w odczuwaniu, które tworzą karmę dla Pięciu Piekieł, staną się samoistnie Wielkim Oceanem Wyzwolenia***.

A tak wypowiada się na temat tworzenia karmy poprzez poszukiwanie wyzwolenia:

Poza umysłem nie ma Dharmy, a i wewnątrz nie ma nic, co dałoby się pojąć. Czego szukacie? Wszędzie dookoła powtarzacie, że powinno się praktykować tao i poddawać je próbom. Nie trwajcie w błędzie! Jeśli istnieje ktokolwiek, kto może je praktykować, jest to od początku do końca tworzenie karmy dla narodzin i śmierci. Mówicie o doskonałym zdyscyplinowaniu w waszych sześciu zmysłach****

* Prajtaka budda („budda prywatny”) – budda, który praktykował w samotności i osiągnął przebudzenie bez pomocy nauczyciela (przyp. tłum.).

** *Lin-chi Lu* w: *Ku-tsun-hsü Yü-lu*, 1. 4, str. 5-6.

*** Tamże, str. 7.

**** Chodzi o zmysły wzroku, słuchu, węchu, smaku i dotyku oraz myśl (przyp. tłum.).

i w dziesięciu tysiącach sposobów dobrego zachowania, lecz zgodnie z moim rozumieniem wszystko to jest tworzeniem karmy. Poszukiwanie buddy i poszukiwanie Dharmy jest właśnie tworzeniem karmy dla wszystkich piekieł^{*aa}.

W dziełach Ma-tsu, Nan-ch'üana, Chao-choua, Huang-po i Lin-chiego możemy odczuć „klimat” zen w jego najlepszym wydaniu. Od swoich początków taoistyczny i buddyjski, ma w sobie jednak coś więcej. Jest przyziemny, konkretny i bezpośredni. Trudności w tłumaczeniu tekstów tych mistrzów polegają na tym, że styl ich chińskiego nie jest ani klasyczny, ani nowoczesny – jest raczej mową potoczną z czasów dynastii T'ang. „Naturalność” zen jest mniej dopracowana i jego piękno nie rzuca się w oczy tak bardzo jak u taoistycznych mędrców i poetów; można by rzec, że jest niemal zwyczajny i surowy. Napisałem „niemal”, gdyż słowa „zwyczajny” i „surowy” nie są w zasadzie właściwe. Brak nam odpowiedników z innych kultur, które nadawałyby się do wyrażenia porównania i zachodni entuzjasta zen najlepiej uchwyci jego klimat, kontemplując zainspirowane nim dzieła sztuki. Najlepszym bodaj obrazem mógłby być ogród, na który składa się jedynie połać zagrabionego piasku, stanowiąca podłoże dla kilku nie ociosanych, obrosłych mchem i porostem głazów, podobnych do tych, które można zobaczyć dziś w świątyniach zen w Kioto. Środki wyrazu są najprostsze z możliwych, efekt nie nosi niemal śladów ludzkiej ręki, zupełnie jakby obraz żywcem przeniesiono z morskiej plaży; w praktyce jednak taki rezultat może osiągnąć jedynie najwrażliwszy i najbardziej doświadczony artysta.

Brzmi to oczywiście zupełnie tak, jakby „klimat zen” był wystudiowanym i pretensjonalnym prymitywizmem. Czasem tak jest. Prawdziwy jednak klimat zen wyczuwa się wtedy, kiedy człowiek jest w niemal cudowny sposób naturalny i nie jest to wynikiem świadomego działania. Jego życie w zen nie polega na uczynieniu siebie takim, lecz na wzrastaniu w ten sposób.

* Lin-chi Lu w: *Ku-tsun-hsü Yü-lu*, 1. 4, str. 11.

Powinno być więc oczywiste, że „naturalności” owych mistrzów dynastii T'ang nie należy brać jedynie dosłownie, tak jakby zen polegał li tylko na upajaniu się swoją przeciętnością i wulgarnością, na porzucaniu wszelkich ideałów i postępowaniu według własnych zachcianek, gdyż zachowanie takie samo w sobie byłoby wymuszone. „Naturalność” zen jest pełna wówczas, gdy człowiek zatracił wszelką sztuczność i świadomość własnej odrębności. Taki stan pojawia się jednak i znika jak wiatr i jest ostatnią rzeczą na świecie, którą można by zinstytucjonalizować i zachować.

Pomimo to u schyłku dynastii T'ang geniusz i żywotność zen wyniósł go do roli dominującej formy buddyzmu w Chinach, aczkolwiek jego związki z innymi szkołami były niejednokrotnie bardzo bliskie. Tsung-mi (779–841) był jednocześnie mistrzem zen i Piątym Patriarchą szkoły hua-yen, która reprezentowała filozofię *Sutry Awatamsaka*. Tą niezwykle subtelną i dojrzałą formą filozofii mahajany posłużył się T'ung-shan (807–869) przy opracowywaniu doktryny Pięciu Stanów (*wu-wei*^{bb}) mówiącej o pięciorakim powiązaniu absolutu (*cheng*^{cc}) z tym, co względne (*p'ien*^{dd}), a jego uczeń Ts'ao-shan (840–901) połączył ją z filozofią *I Ching*, czyli *Księgi przemian*. Mistrzowie Fa-yen (885–958) i Fen-yang (947–1024) także byli znaczącymi postaciami; ich dogłębna analiza hua-yen stanowi niejako intelektualny aspekt zen po dzień dzisiejszy. Z kolei tacy mistrzowie jak Te-chao (891–972) i Yen-shou (904–975) utrzymywali bliskie kontakty ze szkołami t'ien-t'ai i Czystej Krainy.

W roku 845 za sprawą taoistycznego cesarza Wu-tsunga buddyzm stał się obiektem krótkiego, aczkolwiek gwałtownego, prześladowania. Zburzono świątynie i klasztory, zagarnięto ich ziemie, a mnichów zmuszono do powrotu do życia świeckiego. Na szczęście entuzjazm cesarza dla taoistycznej alchemii wkrótce popchnął go do eksperymentowania z „eliksirem nieśmiertelności” i cesarz wkrótce po skosztowaniu mikstury zmarł. Zen przetrwał okres prześladowań najlepiej ze wszystkich odmian buddyzmu i oto rozpoczął się długi okres jego popularności wśród cesarzy i ludu. Instytucje klasztorne przepełnione były tłumami

mnichów i zen powodziło się tak dobrze, że wobec jego wielkiego bogactwa i olbrzymiej liczby szkół zachowanie ducha zen zaczęło stanowić bardzo poważny problem.

Popularność niemal zawsze prowadzi do pogorszenia jakości; wraz z przekształcaniem się zen z nie zorganizowanego ruchu duchowego w ugruntowaną instytucję w jego charakterze zaszła dość ciekawa zmiana. Pojawiła się konieczność pewnej „standardyzacji” metod zen oraz dania mistrzom sposobów, dzięki którym mogliby radzić sobie z wielką liczbą uczniów. Pojawiły się też specyficzne dla instytucji klasztornych problemy, które zawsze towarzyszą wzrostowi liczby ich członków, ugruntowywaniu się własnej tradycji i stopniowemu zwiększaniu się w nowicjacie liczby zwykłych chłopców bez naturalnego powołania, wysyłanych do klasztorów na nauki przez pobożne rodziny. Niedocenia nie wpływu tego ostatniego czynnika na rozwój zen jako instytucji byłoby dużym błędem. Społeczność zen stopniowo przestawała być bowiem stowarzyszeniem dojrzałych mężczyzn zainteresowanych sprawami duchowymi i zaczęła się stawać eklektyczną szkołą z internatem dla dorastających chłopców.

W takich warunkach problem dyscypliny stał się problemem nadrzędnym. Mistrzowie zen byli teraz zmuszeni nie tylko do głoszenia drogi wyzwolenia się od konwencji, lecz także do zaszczepiania konwencji – pojętej jako zbiór pewnych podstawowych manier oraz zasad moralnych – nieokrzesanym młodzieńcom. Dorosły już adept zen z kręgu kultury zachodniej, którego interesuje zen jako filozofia lub jako droga wyzwolenia, powinien się starać o tym pamiętać, w przeciwnym razie może być niemile zaskoczony formą klasztorного zen w dzisiejszej Japonii. Dostrzeże, iż zen jest dyscypliną narzucaną za pomocą wielkiego kija. Dostrzeże on, że w zen – pomimo że na „wyższym poziomie” ciągle jest on skuteczną drogą wyzwolenia – główny nacisk kładzie się na surowy dyscyplinarny reżim, który „wyrabia charakter” w sposób podobny do starej brytyjskiej szkoły prywatnej czy jezuickiego nowicjatu. I robi się to w sposób wyśmienity. Adept zen – w porównaniu z adeptami innych szkół – jest

niezwykle wyrobiony: samodzielny, obdarzony poczuciem humoru, niebywale schludny i porządnym, energiczny, choć niespieszny, i „twardy jak skała”, nie pozbawiony przy tym wyczulonego zmysłu estetycznego. Można odnieść ogólne wrażenie, że adeptów zen cechuje ten sam rodzaj równowagi co lalki daruma – nie są sztywni, lecz nikt nie jest w stanie ich przewrócić.

Kiedy instytucja duchowa dochodzi do bogactwa i władzy, pojawia się kolejny zasadniczy problem – bardzo ludzki problem rywalizacji o stanowisko i prawo do godności mistrza. Troska o tę kwestię odzwierciedla się w tekście *Ch'uan Teng Lu*, czyli *Noty o przekazaniu lampy* Tao-yüana z ok. 1004 r. Jednym z głównych celów tego dzieła było ustalenie właściwej „sukcesji apostolskiej” w tradycji zen, tak żeby nikt nie mógł się uważać za mistrza, jeśli jego satori nie zostałoby uznane przez kogoś, kto został wcześniej uznany... i tak aż do czasów samego Buddy.

Nie ma jednakże niczego trudniejszego od ustalenia właściwych kwalifikacji w niezgłębionej dziedzinie duchowego oświecenia. Przy niewielkiej liczbie kandydatów problem nie jest tak poważny, lecz jeśli mistrz ma pod swoją pieczęć kilkuset uczniów, proces nauczania i oceniania jego efektów wymaga standaryzacji. Zen rozwiązał ten problem niezwykle pomysłowo, wynajdując środek, który nie tylko stał się sprawdzianem kompetencji, lecz także – i co ważniejsze – sposobem na przekazanie samego doświadczenia zen przy minimalnej możliwości jego zafałszowania.

Owym niezwykłym wynalazkiem był system kung-anów^{ee} (po japońsku koanów), czyli „problemów zen”. Słowo *koan* dosłownie oznacza „dokument publiczny” albo „przypadek”, w sensie pewnej decyzji tworzącej precedens prawny. System koanów polega na „przechodzeniu” serii sprawdzianów opartych na *mondo*, czyli anegdotach starych mistrzów. Jeden ze wstępnych koanów to odpowiedź Chao-choua „Wu”, czyli „Nie”, na pytanie o to, czy pies ma naturę buddy. Od ucznia oczekuje się dowiedzenia, że doświadczył on znaczenia tego koanu, za pomocą specyficznego i zazwy-

czaj niewerbalnego pokazu, który musi on odkryć intuicyjnie*.

Okres powodzenia zen, który przyszedł w wiekach dziesiątym i jedenastym, przesycony był odczuciem „utruty ducha”, co z kolei doprowadziło do wszczęcia intensywnych studiów nad dziełami wielkich mistrzów z czasów dynastii T'ang. Ich wynikiem było zebranie ich anegdot w takich antologiach jak *Pi-yen Lu* (1125) i *Wu-men kuan* (1229). Użycie owych anegdot w metodzie koanów zostało zapoczątkowane przez Yüan-wu (1063–1135) i jego ucznia Ta-hueia (1089–1163) w dziesiątym lub jedenastym pokoleniu po Lin-chi. Jednakże czymś, co przypominało w pewnym sensie metodę koanów, posługiwał się już Huang-lung (1002–1069), chcąc poradzić sobie ze swoją nadzwyczaj liczną rzeszą uczniów. Wymyślił on trzy pytania sprawdzające, znane jako Trzy Przeszkody Huang-lunga:

Pytanie: Każdy gdzieś się urodził. Gdzie ty się urodziłeś?

Odpowiedź: Wczesnym rankiem zjadłem kaszkę ryżową.

Teraz znów jestem głodny.

Pytanie: W czym moja dłoń podobna jest do dłoni Buddy?

Odpowiedź: Granie na lutni przy księżycu.

Pytanie: W czym moja stopa podobna jest stopie osła?

Odpowiedź: Kiedy biała czapla stoi na śniegu, ma inny kolor**.

Podane odpowiedzi były bez wątpienia oryginalnymi odpowiedziami na te pytania, lecz w późniejszym okresie problem zaczął obejmować zarówno odpowiedź, jak i pytanie, gdyż uczeń powinien dostrzec związek między nimi, który – mówiąc ogólnie – nie jest wcale zbyt oczywisty. Na razie wystarczy powiedzieć, że każdy koan ma swoją puentę, która stanowi pewien aspekt doświadczenia zen; że ową puentę często trudno dostrzec, gdyż jest znacznie bardziej oczywista, niż można się spodziewać, i że celem koanów jest nie tylko najwyższe przebudzenie ku Pustce, lecz również jej późniejsze wyrażanie w życiu i myśli.

* W japońskiej formie wyrazu *koan* sylaby wymawia się oddzielnie: *ko-an*.

** *Jen-t'ien Yen-mu*, 2.

System koanów został rozwinięty przez szkołę zen lin-chi (rinzai), aczkolwiek nie bez sprzeciwów. Według szkoły soto metoda ta była sztuczna. Jeśli zwolennicy koanów używali tej techniki jako sposobu na rozbudzenie owego przytłaczającego „poczucia powątpiewania” (*i ching*[†]), które było ich zdaniem nieodzownym warunkiem osiągnięcia satori, szkoła soto utrzymywała, że ta technika jest zbyt blisko poszukiwania satori, które je eliminuje, lub że – co gorsza – wywołuje ona sztuczne satori. Wyznawcy szkoły rinzai mówią czasem, że intensywność satori jest wprost proporcjonalna do intensywności poczucia powątpiewania, do ślepego poszukiwania, które je poprzedza, lecz według soto takie rozumienie jest oznaką, że w ten sposób osiągnięte satori ma charakter dualistyczny i jest tylko sztuczną reakcją emocjonalną. Pogląd soto zakładał, że właściwa dhjana leży w pozabawionym przesłanek działaniu (*wu-wei*), w „siedzeniu dla samego siedzenia” czy w „chodzeniu dla samego chodzenia”. Te dwie szkoły zaczęto więc nazywać odpowiednio zen k'an-hua (zen zapatrzony w anegdotę) i zen mo-chao (zen milcząco oświecony).

Szkoła zen rinzai przywędrowała do Japonii wraz z japońskim mnichem ze szkoły t'ien-t'ai, Eisaiem (1141–1215), który założył pod patronatem cesarskim klasztor w Kioto i Kamakurze. Szkoła soto zaistniała w Japonii w 1227 r. dzięki niezwyktemu geniuszowi Dogena (1200–1253), który założył wielki klasztor Eihei-ji*, rezygnując jednakże z cesarskich łask.

Powinniśmy zaznaczyć, że zen dotarł do Japonii krótko po rozpoczęciu okresu Kamakura, kiedy to wojskowy dyktator Yorimoto i jego wierni samurajowie wydarli władzę z rąk nieco dekadentckiej podówczas arystokracji. Ten historyczny zbieg wydarzeń dał klasie rycerskiej – samurajom – typ buddyzmu mogący wywrzeć na nich silny wpływ dzięki swoim praktycznym i przyziemnym cechom oraz dzięki prostocie i bezpośredniości metod. W ten sposób powstał ów szczególny sposób na życie zwany bushido – tao wojownika –

* Eihei-ji (również Eihei-ji – „świątynia Eihei”) – klasztor leżący na północny zachód od Nagoi w środkowej części wyspy Honsiu, założony przez Dogena w 1244 roku (przyp. tłum.).

który jest w zasadzie zastosowaniem zen w sztuce wojennej. Skojarzenie głoszącej umiłowanie pokoju doktryny Buddy ze sztuką wojenną zawsze stanowiło zagadkę dla buddystów pozostałych szkół. Takie połączenie zdaje się całkowicie wykluczać współistnienie przebudzenia i moralności. Należy zdać sobie jednak sprawę z tego, że doświadczenie buddyjskie jest wyzwoleniem z wszelkiego rodzaju konwencji, łącznie z konwencjami moralnymi. Z drugiej strony buddyzm nie jest buntem przeciwko konwencji i w społeczeństwach, w których kasta rycerska jest integralną częścią konwencyonalnej struktury, a rola wojownika jest ogólnie akceptowaną koniecznością, buddyzm umożliwia rycerzowi wypełnianie swej roli jako wyznawcy nauk Buddy. Średnio-wieczny kult rycerstwa musi stanowić równie wielką zagadkę dla miłującego pokój chrześcijanina.

Wkład zen do japońskiej kultury nie ograniczał się bynajmniej do bushido. Zen wkroczył niemal do każdej dziedziny życia – do architektury, poezji, malarstwa, ogrodnictwa, do sportów, rzemiosł i najróżniejszych zawodów; przeniknął do codziennego języka i myśli prostego ludu. Dzięki bowiem geniuszom takich mnichów jak Dogen, Hakuin i Bankei oraz za sprawą takich poetów jak Ryokan i Basho czy malarzy jak Sesshu zen stał się niezwykle łatwo dostępny dla umysłu zwykłego człowieka.

Szczególnie nieoceniony jest wkład Dogena. Jego olbrzymie dzieło, *Shobogenzo* (*Skarbnica wiedzy o Prawdziwej Dharmie*), zostało napisane prostym językiem potocznym i obejmowało wszelkie aspekty buddyzmu, poczynając od jego rygorów formalnych, na najgłębszych odkryciach skończywszy. Jego doktryna czasu, zmiany i względności jest wyłożona za pomocą najbardziej wyzywających wyobrażeń poetyckich i trzeba żałować, że czas i talent nie pozwolił jeszcze nikomu przetłumaczyć tego dzieła na język angielski. Hakuin (1685–1768) przywrócił system koanów i ponoć wykształcił w zen co najmniej osiemdziesięciu swoich następców. Bankei (1622–1693) znalazł sposób na przedstawianie zen z taką swobodą i prostotą, że wydawał się on niemal zbyt piękny, aby mógł być prawdziwy. Przemawiał do wiel-

kich grup chłopów i wieśniaków, lecz chyba nikt „ważny” nie ośmielił się pójść jego śladem*.

Tymczasem w Chinach zen zachowywał dobrą pozycję jeszcze na długo po objęciu tronu przez dynastię Ming (1368–1643), kiedy to podziały pomiędzy różnymi szkołami buddyzmu zaczęły się zacieśniać, a popularność szkoły Czystej Krainy, z jej „łatwą drogą” polegającą na wypowiedaniu Imienia Amitabhy, zaczęła się łączyć z praktykowaniem koanów, by później wchłonąć ją całkowicie. Zdaje się, że kilka społeczności zen przetrwało do dziś, aczkolwiek – na ile zdołałem to przeanalizować – skłaniają się one albo ku soto, albo ku bardziej „okultystycznym” praktykom buddyzmu tybetańskiego. Tak czy owak, ich pogląd na zen zdaje się łączyć z nieco skomplikowaną i wątpliwą doktryną psychicznej anatomii człowieka, której rodowód może sięgać taoistycznej alchemii wewnętrznej**.

Historia chińskiego zen zawiera pewną niezwykle fascynującą kwestię. Zarówno szkoła rinzai, jak i soto w formie, którą znamy z dzisiejszych klasztorów japońskich, kładą olbrzymi nacisk na praktykowanie zazen, czyli medytacji na siedząco, której mnisi oddają się przez wiele godzin dziennie i przywiązują niezwykle wagę do zachowania poprawnej postawy oraz właściwego sposobu oddychania. Praktykowanie zen to niemal tylko i wyłącznie praktykowanie zazen, do którego szkoła rinzai dodaje jeszcze sanzen – regularne wizyty u mistrza (*roshi*), podczas których uczeń prezentuje swoje rozumienie koanu. Pomimo to *Shen-hui Ho-chang I-chi* zawiera następującą rozmowę pomiędzy Shen-hueiem i niejakim Ch'engiem:

Mistrz zapytał Mistrza Dhjany, Ch'enga: – Jaką metodę należy stosować, aby móc wejrzeć w swoją własną naturę?

* Ponieważ moim celem jest jedynie zarysowanie tła historycznego dla lepszego przedstawienia doktryny i praktyki zen, nie podejmuję się pełnego omówienia jego historii w Japonii. Dzieła Dogena, Hakuina, Bankeia i innych zostaną omówione w innym kontekście.

** Przykład takiego połączenia można zobaczyć w *T'ai I Chin Hua Tsung Chih*, traktacie z czasów dynastii Ming lub Ch'ing, którego omówienie znajdzie czytelnik w: Wilhelm (1).

– Przede wszystkim należy się oddać praktyce siedzenia ze skrzyżowanymi nogami w samadhi. Po osiągnięciu samadhi należy poprzez samadhi rozbudzić w sobie pradžnię. Dzięki pradžni można wejrzeć w swoją własną naturę.

(Shen-huei): – Kiedy praktykuje się samadhi, czyż nie jest to celowa działalność umysłu?

(Ch'eng): – Tak.

(Shen-huei): – A więc ta celowa działalność umysłu jest działalnością ograniczonej świadomości; jak więc może ona doprowadzić do wejżenia we własną naturę?

(Ch'eng): – Aby wejrzeć we własną naturę, należy praktykować samadhi. Jakżeż inaczej można to pojmować?

(Shen-huei): – Całe to praktykowanie samadhi jest z gruntu błędnym poglądem. W jakiż sposób poprzez praktykowanie samadhi można osiągnąć samadhi? (1.111)

Wspominaliśmy już zajście pomiędzy Ma-tsu i Huai-jan-giem, kiedy to ten drugi porównał medytację w pozycji siedzącej do polerowania płytki, aby uzyskać z niej lustro. Przy innej okazji Huai-jang powiedział:

Ćwiczenie się w medytacji w pozycji siedzącej [zazen] to ćwiczenie się w byciu siedzącym buddą. Jeśli ćwiczysz się w zazen, (to powinieneś wiedzieć, że) zen nie jest ani siedzeniem, ani leżeniem. Jeśli ćwiczysz się w byciu siedzącym buddą, (to powinieneś wiedzieć, że) budda nie jest żadną ustaloną formą. Skoro Dharma nie ma żadnego (ustalonego) miejsca, nie jest to kwestia dokonywania wyboru. Jeśli ty (sprawisz, że będziesz) siedzącym buddą, będziesz właśnie zabijał buddę. Jeśli będziesz obstawiał przy pozycji siedzącej, nie osiągniesz zasady (zen)*^{eg}.

Doktryny tej, jak się zdaje, trzymali się konsekwentnie wszyscy mistrzowie dynastii T'ang od Hui-nenga do Lin-chi. Nigdzie w ich pismach nie udało mi się znaleźć żadnych instrukcji na ten temat czy zaleceń stosowania tego rodzaju zazen, który jest dzisiaj głównym zajęciem pochłaniającym

* Ku-tsun-hsü Yü-lu, 1. 1, str. 2.

mnichów zen*. Wręcz przeciwnie, ten rodzaj medytacji omawiany jest za każdym razem w najwyraźniej nieprzychylnych słowach, podobnie jak w obu właśnie zacytowanych fragmentach.

Można by założyć, że zazen był praktyką tak bardzo rozpowszechnioną wśród mnichów zen, iż nasze źródła po prostu pomijają go milczeniem i że ich nauki skierowane są wyłącznie do bardziej zaawansowanych uczniów, którzy opanowali zazen na tyle, by nadeszła już pora zrobienia następnego kroku. Takie założenie jednakże niezbyt pasuje do zachowanych zapisów o olbrzymich gronach słuchaczy zarówno duchownych, jak i świeckich, obecnych na niektórych z prelekcji; przypuszczenie bowiem, że w ówczesnych Chinach roiło się od wprawnych joginów, granaczyłoby z fantastyką. Prelekcje często zaczynają się od dość krótkiej i powierzchownej uwagi, że nauki przeznaczone są dla tych, którzy dobrze opanowali cnoty buddyjskie. Lecz stwierdzenie takie może znaczyć jedynie tyle, że prelekcje są adresowane do ludzi dojrzałych, którzy przyswoili sobie pewne konwencje społeczne i moralne, i nie ma niebezpieczeństwa, iż będą używać buddyzmu jako pretekstu do buntu przeciwko ustalonemu porządkowi rzeczy.

Można również przyjąć, że krytykowany rodzaj zazen to zazen praktykowany dla jakiegoś celu, dla „pozyskania” stanu buddy, a nie „siedzenie dla samego siedzenia”. Takie rozumienie zgadzałoby się z zastrzeżeniem wysuwany przez soto pod adresem szkoły rinzai i jej metody rozwijania stanu „wielkiego powątpiewania” za pomocą koanów. Aczkolwiek soto nie jest w tym względzie zbyt daleko od rinzai, taka interpretacja doktryny pierwszych mistrzów zen brzmi zupełnie sensownie. Istnieje jednakże kilka zapisów mówią-

* Jest prawdą, że tekst znany jako *T'so-chan I*, czyli *Zalecenia do zazen*, jest częścią *Po-chang Ching-kuei* – przepisów dla społeczności zen przypisywanych Po-changowi (720–814) – i że same przepisy wyznaczają odpowiednie pory dnia na medytację. Pomimo to nie można odnaleźć żadnych wydań tego dzieła sprzed roku 1265 (Suzuki), a niewykluczone, że może ono pochodzić dopiero z roku 1338 (Dumoulin). Istniejąca wersja zdradza wpływy sekty shingon, która jest podobna do lamaizmu tybetańskiego i dotarła do Chin w ósmym wieku.

cych o tym, że ustawiczne siedzenie nie jest dużo lepsze niż bycie martwym. Są oczywiście odpowiednie miejsca do siedzenia – podobnie jak do stania, chodzenia i leżenia – lecz trwanie w przekonaniu, że siedzenie to jakaś szczególna cnota, jest „przywiązywaniem się do form”. Stąd też w *T'an-ching* Hui-neng mówi:

Żywy człowiek, który siedzi i nie leży;

Martwy człowiek, który leży i nie siedzi!

Tak naprawdę wszyscy są tylko brudnymi szkieletami. (8)^{hh}

Nawet w japońskim zen można się czasem spotkać z praktyką, w której nie przywiązuje się specjalnej wagi do zazen, podkreślając raczej rolę codziennej pracy jako rodzaju medytacji. Z całą pewnością można to powiedzieć o Bankeiu* i zasada ta leży u podstaw powszechnego uprawiania takich form sztuki, jak ceremonia picia herbaty, gra na flecie, malowanie pędzelkiem, łucznictwo, szermierka czy jujitsu jako sposobów praktykowania zen. Niewykluczone więc, że za wyolbrzymianie roli zazen w czasach późniejszych odpowiedzialne jest przekształcenie klasztorów zen w rodzaj szkół z internatem dla chłopców. Zmuszanie uczniów do przesiadywania bez ruchu przez całe godziny pod czujnym okiem nadzorców zaopatrzonych w kije jest z całą pewnością niezawodnym sposobem powstrzymania ich od dokazywania.

Bez względu jednak na to, jak bardzo praktyka zazen została wyolbrzymiona na Dalekim Wschodzie, niewykluczone, że pewna doza „siedzenia dla samego siedzenia” mogłaby być dla roztrzęsionych umysłów i rozdygotanych ciał Europejczyków oraz Amerykanów najlepszą rzeczą pod słońcem – pod warunkiem że nie używaliby go jako sposobu na stanie się buddami.

* Zob. Suzuki (10), str. 176-180.

CZĘŚĆ II

Zasady i praktyka

„Pusty i wspaniały”

Słowa otwierające najstarszy wiersz zen mówią:

*Doskonała Droga [tao] nie sprawia żadnych kłopotów,
Poza tym, że unika grymaśnego wybierania.
Dopiero wtedy, gdy przestaniesz lubić i nie lubić,
Wszystko stanie się zupełnie jasne.
Różnica cieńsza od włosa
Oddziela niebo i ziemię!
Jeśli chcesz osiąść czystą prawdę,
Nie zajmuj się dobrem i złem.
Konflikt pomiędzy dobrem i złem
Jest chorobą umysłu**.*

Nie chodzi o to, aby usilnie starać się wyciszyć uczucia i pogrążyć się w jałowej obojętności. Chodzi o zrozumienie, że wiara w możliwość oddzielenia tego, co przyjemne i dobre, od tego, co bolesne i złe, jest wszechobecną ułudą. Pierwszą zasadą taoizmu było, że

*Gdy cały świat uznał piękno za piękno, pojawiła się szpetota.
Gdy wszyscy uznali dobro za dobro, powstało zło.
W ten sam sposób:
Byt i Niebyt wzajemnie się rodzą,
Trudne i łatwe wzajemnie się dopełniają,
Długie i krótkie są sobie wzajemnie miarą,
Wysokie i niskie są względem siebie zależne, (...)
A wcześniejsze i późniejsze nawzajem po sobie
następują**.*

* Seng-ts'an, Hsin-hsin Ming.

** Tao Te Ching, 2. (Tao-Te-King, czyli Księga drogi i cnoty w przekładzie Tadeusza Zbikowskiego, str. 4, przyp. tłum.).

Dostrzec to oznacza dostrzec, że dobro bez zła jest jak góra bez dołu i że stawianie sobie za wzór dążenia do dobra przypomina próby wyeliminowania lewej strony poprzez ciągle skręcanie w prawo, co w efekcie zmusza człowieka do poruszania się w kółko*.

Powyższa logika jest tak prosta, że jesteśmy nawet skłonni uznać ją za zbyt uproszczoną. Pokusa jest o tyle silniejsza, że takie rozumowanie zakłóca najcenniejszą ułudę ludzkiego rozumu o stopniowym polepszaniu się wszystkiego z biegiem czasu. Wedle bowiem powszechnego mniemania, gdyby nie było to możliwe, życie ludzkie straciłoby wszelkie znaczenie i treść. Alternatywą dla życia opierającego się na ciągłym rozwoju wydaje się wegetacja, statyczna i martwa, tak przerażająco ponura i bezsensowna, że już chyba lepiej popełnić samobójstwo. Samo słowo „alternatywa” ukazuje nam, jak mocno umysł jest uwikłany w schemat dualizmu, jak ciężko jest myśleć w kategoriach odmiennych od kategorii dobra, zła bądź też pewnego niejasnego ich połączenia.

Pomimo to zen daje wyzwolenie z tego schematu, zaczynając od pozornie przygnębiającego uświadomienia sobie absurdu dokonywania wyboru, absurdu całego przeświadczenia, iż życie można w znaczący sposób poprawić, nieustannie wybierając „dobro”. Należy zacząć od „wczucia się” we względność oraz od pojęcia, że życie nie jest jakąś sytuacją, z której można coś pochwycić bądź uzyskać – tak jakby było czymś możliwym do obejrzenia z zewnątrz, jak kawałek ciasta lub beczka piwa. Powodzenie to zawsze klęska – im lepiej się komuś wiedzie, tym większą odczuwa potrzebę, aby dalej mu się dobrze wiodło. Jeść znaczy żyć dalej po to, aby znów być głodnym.

Ułuda znaczącej poprawy powstaje w chwilach kontrastu, kiedy na przykład przewracamy się z lewego boku na prawy w twardym łóżku. Nowa pozycja jest lepsza tak długo, jak długo jesteśmy w stanie odczuć różnicę, lecz wkrótce i w tej pozycji zaczynamy się czuć zupełnie tak samo jak w poprze-

* Nie wiem, czy mi Czytelnik uwierzy, ale w San Francisco mieszka pewien polityk, który tak bardzo nienawidzi lewicy, że nigdy nie skręca swoim samochodem w lewo.

dniej. Kupujemy więc sobie wygodniejsze łóżko i przez jakiś czas śpimy spokojnie. Lecz rozwiązanie naszego problemu pozostawia w świadomości dziwną pustkę, którą wkrótce wypełnia odczucie kolejnego nieznośnego kontrastu, do tej pory nie zauważane, a tak naglące i równie męczące jak problem twardego łóżka. Owa pustka powstaje, ponieważ odczucie wygody może trwać jedynie w odniesieniu do odczucia niewygody, podobnie jak obraz może być widziany tylko dzięki tłu, które z nim kontrastuje. Dobro i zło, przyjemność i cierpienie są – jak dwie strony monety – ściśle ze sobą związane w swej odmienności:

Piękne jest szpetne, a szpetne piękne,

czy też, słowami wiersza z *Zenrin Kushu**:

*Napotkać kłopoty to napotkać szczęśliwy traf;
Zyskać zgodę to zyskać sprzeciw^b.*

Inny wiersz wyraża to bardziej obrazowo:

*O zmierzchu kogut obwieszcza świt;
O północy – jaskrawe słońce^c.*

Z tego też powodu zen nie przyjmuje postawy, iż jedzenie w celu zaspokajania głodu jest tak całkowicie pozbawione sensu, że już lepiej się zagłodzić; nie jest też na tyle niehumanitarne, by zakazywać drapania, kiedy nas coś swędzi. Rozczarowanie pogonią za dobrem nie wyraża się grzechem bezczynności, która miałaby stanowić jego nieuniknioną alternatywę; sytuacja człowieka przypomina bowiem sytuację pcheł na gorącej płycie. Żadna z dwóch możliwości nie jest wyjściem z opresji, jako że pchła, która spada, musi znów skoczyć, a pchła, która skacze, musi spaść z powrotem na gorą-

* *Zenrin Kushu* jest antologią około pięciu tysięcy dwuwierszy zebranych przez Toyo Eichō (1429–1504). Zbiór miał być dla studiujących zen źródłem, z którego mogliby cytować krótkie wiersze wyrażające motyw nowo rozwiązane koanu. Wielu mistrzów wymaga takiego wiersza zaraz po udzieleniu poprawnej odpowiedzi na określony koan. Wiersze zostały zaczerpnięte z bardzo wielu źródeł chińskich – z dzieł buddyjskich, taoistycznych, literatury klasycznej, piosenek ludowych itp.

cą płytę. Wybieranie jest absurdalne, ponieważ nie ma żadnego wyboru.

Stąd też dla dualistycznego trybu myślenia stanowisko zen może się wydać fatalizmem, przeciwstawieniem wolnej woli. Kiedy Mu-chou zapytano: „Ubieramy się i jemy co dzień, jakże więc możemy się wyzwolić z konieczności wkładania na siebie rzeczy i jedzenia posiłków?”, ten odpowiedział: „Ubieramy się; jemy”. „Nie rozumiem” – powiedział mnich. „Jeśli nie rozumiesz, wkładaj na siebie rzeczy i zjadaj swoje posiłki”^d. Spytany, jak uciec od „gorączki”, inny mistrz skierował pytającego do miejsca, gdzie nie jest ani gorąco, ani zimno. Kiedy poproszono go, aby wyjaśnił, co ma na myśli, mistrz odparł: „Latem się pocimy, zimą drżymy”. Czyli, jak to wyraża pewien wiersz:

*Gdy jest zimno, gromadzimy się dokoła paleniska
z szalejącym ogniem;*

*Gdy jest gorąco, siadamy na brzegu górskiego strumienia
w gaju bambusowym.^e*

Według takiego punktu widzenia można

*Ujrzyć słońce w padającym deszczu;
Czerpać czystą wodę z serca ogniska^f.*

Nie jest to jednak fatalistyczny punkt widzenia. Nie jest to zwykłe pogodzenie się z faktem, że kiedy jest gorąco, to się pocimy, kiedy jest zimno, to drżymy, kiedy jesteśmy głodni, to jemy, i kiedy jesteśmy zmęczeni, to śpimy. Pogodzenie się z losem zakłada istnienie kogoś, kto się z losem godzi, kto jest bezwolną kukiełką kierowaną przez okoliczności, a według zen nikogo takiego nie ma. Dualizm podmiotu i przedmiotu, poznającego i poznawanego uznaje się za tak samo względny, współzależny i nierozdzielny jak każdy inny. Nie pocimy się, ponieważ jest gorąco; pocenie się jest gorącem. Równie prawdziwe jest stwierdzenie, że słońce jest światłem, ponieważ istnieją oczy, co stwierdzenie, że oczy

* Mu-chou Lu, w: *Ku-tsun-hsü Yü-lu*, 2. 6.

** *Zenrin Ruishu*, 2.

widzą światło, ponieważ istnieje słońce. Ten punkt widzenia jest nam obcy, gdyż zgodnie z naszą ustaloną konwencją przywykliśmy uważać, że najpierw jest gorąco, po czym – za sprawą przyczynowości – ciało zaczyna wydzielać pot. Odwrotne przedstawienie sytuacji jest zaskakujące, podobnie jak wyrażenie „ser z chlebem” w miejsce „chleb z serem”. Tak więc wedle *Zenrin Kushu*:

*Ogień nie czeka za słońcem, aby stać się gorącym,
A wiatr za księżycem, aby stać się chłodnym.*

Być może to szokujące i pozornie nielogiczne postawienie zdrowego rozsądku na głowie da się wyjaśnić za pomocą ulubionego obrazu zen – księżyca w wodzie. Obraz księżyca w wodzie często przyrównuje się do ludzkiego doświadczenia. Woda jest podmiotem, a księżyc przedmiotem. Kiedy nie ma wody, nie ma księżyca w wodzie; podobna sytuacja zachodzi, kiedy nie ma księżyca. Lecz kiedy księżyc wschodzi, woda nie zwleka z uwidocznieniem jego odbicia, a kiedy nawet najmniejsza kropla wody zostaje rozlana, księżyc nie zwleka z rzuceniem na nią swojego obrazu. Ani jednak księżyc nie rzuca swego obrazu, ani woda nie uwidacznia jego odbicia celowo. Zdarzenie powodowane jest w równym stopniu przez wodę co przez księżyc; woda daje świadectwo jasności księżyca, a księżyc daje świadectwo czystości wody. Jak w wierszu z *Zenrin Kushu*:

*Drzewa ukazują kształt ciała wiatru;
Fale dają życiową energię księżycowi.*

Wyrażając to w formie mniej poetyckiej – ludzkie doświadczenie jest określone tyleż przez przedmioty zewnętrzne, których obecność odkrywa umysł, co przez jego naturę i strukturę jego zmysłów. Ludzie czują się ofiarami bądź niewolnikami swojego doświadczenia, ponieważ oddzielają „siebie” od swoich umysłów w przeświadczeniu, że natura tworu złożonego z umysłu i ciała została „im” wbrew „ich” woli narzucona. Uważają, że nie prosili się na ten świat, nie prosili o „danie” im wrażliwego organizmu, bezustannie podawanego katuszom przyjemności i cierpienia. Lecz zen pyta

nas, „kim” jest ten „ktoś”, który „ma” ten umysł, i „któż” to był, „kto” nie prosił się na ten świat, zanim się poczęliśmy z ojca i matki. Wygląda na to, że owo poczucie subiektywnej izolacji, bycia kimś, komu „dany” został umysł i komu „dane” jest doświadczenie, jest ułudą stworzoną przez złą semantykę – hipnotyczną sugestią narzuconą przez powtarzanie tego samego błędu myślowego. Nie ma bowiem żadnego „ja” poza owym tworem złożonym z ciała i umysłu, które nadaje strukturę mojemu doświadczeniu. Podobnie absurdalne jest twierdzenie, że ów twór biernie i wbrew swej woli „przyjął” pewną strukturę. On jest tą strukturą i przed jego powstaniem nie istniało żadne połączenie ciała i umysłu.

Nasz problem polega na tym, że potęga myśli umożliwia nam konstruowanie symboli rzeczy, które są różne od samych rzeczy. Zdolność ta obejmuje również tworzenie symboli, pewnych wyobrażeń nas samych, nami nie będących. Ponieważ takie wyobrażenie znacznie łatwiej ogarnąć niż rzeczywistość, a symbol trwa znacznie dłużej od faktu, uczymy się identyfikować siebie z wyobrażeniami nas samych. Stąd też owo subiektywne odczucie „mnie”, który „ma” umysł, owo odczucie zamkniętego w sobie podmiotu, któremu – wbrew jego woli – dane są doświadczenia. Zen, charakterystyczny przez swe podkreślanie rzeczy konkretnych, wskazuje, że nasze drogocenne „ja” jest zaledwie wyobrażeniem, pożytecznym i usprawiedliwionym, kiedy jest postrzegane jako wyobrażenie, lecz zgubnym, gdy jest utożsamiane z naszą prawdziwą naturą. Uczucie męczącej nienaturalności, charakterystyczne dla pewnego rodzaju świadomości samego siebie, powstaje, kiedy zdajemy sobie sprawę z konfliktu bądź przepaści pomiędzy wyobrażeniem nas samych a bezpośrednim, konkretnym odczuciem samych siebie.

Kiedy nie utożsamiamy się już z wyobrażeniem nas samych, powiązanie podmiotu i przedmiotu, poznającego i poznawanego przechodzi nagle i rewolucyjną przemianę. Staje się prawdziwym związkiem – współzależnością, w której podmiot tworzy przedmiot w takim samym stopniu, jak przedmiot tworzy podmiot. Poznający nie czuje już niezależności od poznawanego; doświadczający nie czuje już oddziele-

nia od doświadczanego. W związku z tym idea czerpania czegoś „z” życia, osiągnięcia czegoś „z” doświadczenia staje się absurdalna. Wyrażając to inaczej – staje się zupełnie oczywiste, że w rzeczywistości moim jedynym „ja” jest suma rzeczy, których jestem świadomy. Jest to doktryna kompozycji klejnotów szkoły hua-yen (kegon) zwana shih shih wu ai (po japońsku ji ji mu ge), w której w każdym klejnocie odbijają się wszystkie pozostałe.

Odczucie subiektywnej izolacji wynika także z niemożności dojrzenia względności zdarzeń wolicjonalnych i niewolicjonalnych. Można bez trudu doświadczyć tej względności, obserwując własny oddech, wystarczy bowiem nieznaczna zmiana punktu widzenia, aby stwierdzić, że „ja oddycham” jest równie łatwo odczuwalne, co „oddycha mną”. Wydaje nam się, że nasze działania są wolicjonalne wtedy, kiedy są wynikiem pewnej decyzji, a niewolicjonalne wtedy, kiedy wynikiem takiej decyzji nie są. Lecz jeśli same decyzje miałyby być wolicjonalne, każdą z nich musiałaby poprzedzać decyzja o podjęciu decyzji, i otrzymalibyśmy nieskończony łańcuch, który – na szczęście – nie istnieje. Jest dość zaskakujące, że zmuszeni do podejmowania „decyzji o podjęciu decyzji”, nie mielibyśmy wolności decydowania. Mamy jednak tę wolność, ponieważ decyzje „się przytrafiają”. Po prostu decydujemy, nie mając najmniejszego pojęcia, jak to robimy. W rzeczywistości decyzja nie jest ani wolicjonalna, ani niewolicjonalna. „Wczucie się” w tę względność polega na znalezieniu innej, niezwyklej transformacji całokształtu naszego doświadczenia, które może być opisane na jeden z dwóch sposobów. Czuję, że decyduję o wszystkim, co mi się przydarza, albo czuję, że wszystko, łącznie z moimi decyzjami, po prostu dzieje się spontanicznie. Albowiem decyzja – moje najmniej skrupowane działanie – po prostu się przytrafia, podobnie jak czkawka wewnątrz mnie czy śpiewający ptak poza mną.

Taki sposób widzenia został obrazowo opisany przez niedawno zmarłego współczesnego mistrza zen, Sokei-an Sasaki:

Pewnego dnia usunąłem z mojego umysłu wszystkie wyobrażenia. Odrzuciłem wszelkie żądze. Pozbyłem się wszystkich słów, za pomocą których myślałem, i tak trwałem w stanie całkowitego wyciszenia. Czułem się odrobinę nie-swojo – jakby ktoś wnosił mnie do czegoś albo jakbym dotykał jakiejś nieznanej mi siły... i wtem: cyk! Wszedłem. Zatraciłem granice mojego fizycznego ciała. Miałem, rzecz jasna, skórę, lecz czułem, że stoję w centrum kosmosu. Mówilem, lecz moje słowa zatraciły swe znaczenie. Widziałem, jak zbliżają się do mnie ludzie, lecz wszyscy byli tym samym człowiekiem. Wszyscy byli mną! Nigdy nie znałem takiego świata. Do tamtej pory wierzyłem, że zostałem stworzony, lecz wówczas musiałem zmienić zdanie: nigdy nie zostałem stworzony; byłem kosmosem; nie istniał żaden człowiek o nazwisku Sasaki*.

Wydaje się więc, że pozbycie się subiektywnych rozróżnień pomiędzy „mną” i „moim doświadczeniem” – dzięki spostrzeżeniu, że moje wyobrażenie mojej osoby nie jest mną – polega na odkryciu faktycznego związku pomiędzy moją osobą i światem „zewnętrznym”. Jednostka i świat są jedynie abstrakcyjnymi granicami bądź określeniami konkretnej rzeczywistości, która jest „pomiędzy” nimi w taki sam sposób, jak konkretna moneta jest „pomiędzy” abstrakcyjnymi, euklidesowymi powierzchniami jej dwóch stron. Podobnie rzeczywistość wszelkich „nierozłącznych przeciwieństw” – życia i śmierci, dobra i zła, przyjemności i cierpienia, zysku i straty – jest właśnie tym czymś „pomiędzy”, na które nie mamy słów.

Utożsamianie się człowieka ze swoim wyobrażeniem siebie daje mu złudne i niepewne poczucie trwałości. Takie wyobrażenie jest bowiem stosunkowo stałe – opiera się na starannie wybranych wspomnieniach z jego przeszłości, które z natury zachowują się w niezmienniej formie. Konwencja społeczna jeszcze przydaje owemu wyobrażeniu stałości – przecież użyteczność symboli zależy właśnie od ich

* *The Transcendental World (Transcendentalny świat)*, w: *Zen Notes (Zapiski zen)*, t. 1, nr 5. First Zen Institute of America, New York, 1954.

trwałości. Tak więc konwencja wyrabia w człowieku nawyk utożsamiania swojego wyobrażenia o sobie z równie abstrakcyjnymi i symbolicznymi rolami i stereotypami, gdyż te pomagają mu w nadaniu jego wyobrażeniu określoności i zrozumiałości. Im bardziej jednak człowiek utożsamia się z tym ustalonym wyobrażeniem, tym wyraźniej postrzega on „życie” jako coś, co przepływa obok niego – coraz to szybciej i szybciej wraz z upływem lat, kiedy jego wyobrażenie ugruntowuje się coraz bardziej, podpierane rosnącą liczbą wspomnień. Im bardziej desperacko człowiek stara się kurczowo trzymać świata, tym silniejsze jest jego przeświadczenie, że świat jest nieprzerwanie toczącym się procesem.

Pewnego razu Ma-tsu i Po-chang byli na spacerze, kiedy ujrzeli na niebie kilka dzikich gęsi.

- Co to? – spytał Ma-tsu.
- Dzikie gęsi – odparł Po-chang.
- Dokąd one lecą?! – wykrzyknął Ma-tsu.
- Już odleciały – odparł Po-chang.

Wtedy Ma-tsu złapał Po-changa za nos i wykręcił go tak, że ten wrzasnął z bólu.

– Jak – krzyknął Ma-tsu – mogły kiedykolwiek odlecieć?!*

W tym momencie Po-chang doznał przebudzenia**.

Względność czasu i ruchu jest jednym z naczelných motywów *Shobogenzo* Dogen, gdzie pisze on tak:

Jeśli obserwujemy brzeg, płynąc łódką, wydaje się nam, że brzeg się porusza. Lecz jeśli przyjrzymy się bliżej samej łódce, stwierdzimy wtedy, że to łódka się porusza. Kiedy postrzegamy wszechświat z niespokojnym ciałem i umysłem, często odnosimy błędne wrażenie, że nasz umysł jest stały. Lecz kiedy zaczynamy praktykować (zen) i powracamy do siebie, widzimy, że było to błędem.

Gdy drwa stają się popiołem, nigdy nie powracają do bycia drwami. Lecz nie powinniśmy przyjmować poglądu,

* D. T. Suzuki we *Wprowadzeniu do buddyzmu zen* (Czytelnik, Warszawa 1979, w tłumaczeniu Małgorzaty i Andrzeja Grabowskich) podaje nieco inną odpowiedź mistrza: „Twierdzisz, że już odleciały, a przecież były tu od samego początku!” (przyp. tłum.).

** *Pi-yen Chi*.

że to, co obecnie jest popiołem, jeszcze niedawno było drwami. Powinniśmy zrozumieć, że zgodnie z doktryną buddyzmu drwa pozostają w stanie drew. (...) Istnieją wcześniejsze i późniejsze stadia, lecz są one wyraźnie oddzielone.

Tak samo jest z życiem i śmiercią. Tak więc w buddyzmie mówimy, że Nienarodzone jest także Nieśmiertelne. Życie jest stanem czasu. Śmierć jest stanem czasu. Są one jak zima i wiosna, a w buddyzmie nie uważamy, że zima staje się wiosną albo że wiosna staje się latem*.

Dogen próbuje tutaj wyrazić to dziwne uczucie zawieszenia w czasie, które powstaje, gdy człowiek nie stara się już zatrzymać biegu zdarzeń; tę szczególną niewzruszoność i samowystarczalność następujących po sobie chwil, kiedy umysł zdaje się płynąć wraz z nimi, nie próbując ich zatrzymać. Podobny pogląd wyraża w następujący sposób Ma-tsu:

Jedna sutra powiada: „Na ciało składa się jedynie grupa połączonych ze sobą elementów”. Kiedy powstaje, powstają jedynie te elementy. Kiedy przestaje istnieć, jedynie te elementy przestają istnieć. Lecz kiedy te elementy powstają, nie mów: „Ja powstaję” i kiedy przestają istnieć, nie mów: „Ja przestaję istnieć”. Podobnie jest z myślami wcześniejszymi, myślami późniejszymi i myślami pomiędzy tymi dwoma: myśli następują po sobie, nie będąc ze sobą połączone. Każda jest niewzruszenie spokojna**.

Buddyści bardzo często porównują upływ czasu do pozorowanego ruchu fali, kiedy woda w rzeczywistości porusza się jedynie w górę i w dół, tworząc złudzenie, że jej „część” porusza się po powierzchni. Złudzenie to jest podobne do tego złudzenia istnienia stałego „ja”, które przechodzi poprzez kolejne doświadczenia, tworząc pomiędzy nimi ogniwa; w taki oto sposób młodziemiec staje się mężczyzną, który staje się starcem, a ten z kolei staje się martwym ciałem.

* *Shobogenzo*, fasc. 1. Za ten przekład jestem bardzo wdzięczny profesorowi Sabro Hasegawie.

** *Ku-tsun-hsü Yü-lu*, 1.2.4.

Z pogonią za dobrem jest więc połączona pogoń za przyszłością – złudzenie, które nie pozwala nam być szczęśliwymi bez perspektyw na „obiecującą przyszłość” dla naszych symbolicznych „ja”. Z tej przyczyny postęp na drodze ku dobru mierzy się przedłużaniem ludzkiego życia, zapominając, że nic nie jest bardziej względne od naszego poczucia długości czasu. Pewien wiersz zen mówi:

*Powój, który rozkwita na godzinę,
W głębi swej natury niczym się nie różni od olbrzymiej sosny,
Która tysiąc lat żyje.*

Z subiektywnego punktu widzenia komarowi bez wątpienia wydaje się, że jego trwające kilka dni życie jest stosunkowo długie. Żółw, żyjący lat kilkaset, będzie miał takie same subiektywne odczucia jak komar. Jeszcze nie tak dawno przeciętna długość życia człowieka wynosiła około czterdziestu pięciu lat. Dzisiaj sięga ona od sześćdziesięciu pięciu do siedemdziesięciu lat, lecz z subiektywnego punktu widzenia lata upływają szybciej i śmierć zawsze nadchodzi zbyt szybko. Jak to wyraził Dogen:

*Kwiaty odchodzą, gdy tak bardzo nie chcemy ich tracić;
Chwasty przychodzą, gdy tak bardzo nie chcemy patrzeć,
jak rosną.*

Jest to zupełnie naturalne i ludzkie i żadne wydłużanie czy rozciąganie czasu tego nie zmienia. Wręcz odwrotnie, mierzenie wartości i sukcesu na skali czasu oraz pilne zapotrzebowanie na zapewnienie obiecującej przyszłości uniemożliwiają nieskrępowane życie zarówno w chwili obecnej, jak i po nadejściu owej „obiecującej” przyszłości. Nigdy bowiem nie istnieje nic poza chwilą obecną i jeśli człowiek nie umie w niej żyć, nie będzie umiał żyć nigdzie indziej. Shobogenzo mówi:

Kiedy ryba pływa, pływa bez ustanku, a wodzie nie ma końca. Kiedy ptak lata, lata bez ustanku, a niebu nie ma końca. Od najdawniejszych czasów nie było takiej ryby, która by wypłynęła poza wodę, ani ptaka, który by wyleciał poza niebo. A jednak, kiedy ryba potrzebuje odrobiny wody, korzysta tylko z odrobiny; kiedy potrzebuje mnóstwa wody,

korzysta z mnóstwa. Dlatego ich głowy są zawsze blisko zewnętrznej krawędzi (ich przestrzeni). Jeśli kiedykolwiek jakiś ptak wyleci poza tę krawędź, umrze; tak samo jest i z rybą. Ryba tworzy swoje życie z wody, a z nieba – ptak. Lecz to ptak i ryba tworzą życie. Zarazem życie tworzy ptaka i rybę. Tak więc jest ryba, woda i życie i wszystkie trzy tworzą się nawzajem.

A jednak, gdyby znalazł się taki ptak, który wpierw chciałby poznać wielkość nieba, lub taka ryba, która wpierw chciałaby poznać obszar wody – i potem dopiero latać albo pływać – stworzenie takie nigdy nie potrafiłoby się odnaleźć na niebie albo w wodzie*.

Nie jest to filozofia człowieka, który nie zwraca uwagi na to, dokąd podąża; jest to filozofia człowieka, dla którego cel wędrówki nie jest ważniejszy od obecnie zajmowanego miejsca, i dla którego podążanie dokądkolwiek nie ma wielkiego sensu.

Zen poczyną się więc z rozczarowania dążeniem do celów, które w rzeczywistości nie istnieją – dobro bez zła, zaspokajanie jakiegoś „ja”, które jest jedynie wyobrażeniem, i jutro, które nigdy nie nadchodzi. Wszystko to jest bowiem ułudą symboli pozorujących rzeczywistość i pogoń za nimi przypomina rozbijanie głowy o mur, na którym jakiś malarz, korzystając z konwencji perspektywy, wymalował otwartą bramę. Krótko mówiąc, zen rozpoczyna się w punkcie, w którym nie ma już czego szukać, gdzie nie można już niczego uzyskać. Z całą stanowczością należy odrzucić pogląd, według którego zen miałby być systemem samodoskonalenia albo sposobem na stanie się buddą. Wyrażając to słowami Lin-chiego: „Jeśli ktoś szuka buddy, człowiek ten traci buddę”.

Wszystkie bowiem sposoby samodoskonalenia i stawania się kimś lub zdobywania czegoś w przyszłości odnoszą się wyłącznie do naszego abstrakcyjnego wyobrażenia o nas samych. Podążanie taką drogą czyni to wyobrażenie jeszcze bardziej realnym. Z drugiej strony nasza prawdziwa, bezpojęciowa istota jest już buddą i nie wymaga żadnego udosko-

* Shobogenzo, fasc. 1. Przeczytane autorowi przez Sabro Hasegawę.

nalania. Z biegiem czasu może ona rosnać, lecz nikt nie może winić jajka za to, że nie jest kurczakiem; tym bardziej nikt nie zgani świni za to, że ma krótszą szyję od żyrafy. Jak w jednym z wierszy Zenrin:

*Na wiosennym widnokręgu nie ma niskiego ni wysokiego;
Pokryte kwieciami gałązki rosną naturalnie, jedno są długie,
inne krótkie!*

Kiedy Ts'ui-weia spytano o znaczenie buddyzmu, ten odpowiedział: „Poczekaj, aż nie będzie nikogo w pobliżu, a wtedy ci powiem”. Po pewnym czasie mnich zagadnął go ponownie: „Teraz nie ma nikogo w pobliżu. Proszę, odpowiedz mi”. Ts'ui-weia zaprowadził go do ogrodu i bez słowa poszedł w kierunku gaju bambusowego. Mnich ciągle nie rozumiał, w końcu więc Ts'ui-weia rzekł: „Tu masz wysoki bambus; tam jest niski!”* Lub też, jak wyraża to inny wiersz Zenrin:

*Długa rzecz to długie Ciało Buddy;
Krótka rzecz to krótkie Ciało Buddy!*

Stąd też to, co można osiągnąć dzięki zen, nazywane jest *wu-shih* (po japońsku *bujō*), czyli „nic szczególnego”, zgodnie bowiem ze słowami Buddy w *Wadźraczedice*:

Uzyskałem wcale nie najgorszą rzecz z najwyższych: całkowite przebudzenie, i z tego właśnie powodu nazywa się je „najwyższym, całkowitym przebudzeniem”. (22)

Wyrażenie *wu-shih* oznacza także całkowitą naturalność i niewymuszoność – działanie, w którym nie ma żadnej „pretensji” czy „interesu”. Osiągnięcie satori jest często wyrażane za pomocą starego chińskiego wiersza:

*Góra Lu w mżącym deszczu; rzeka Che w czasie przypiływu.
Zanim tam dotarłem, bezustannie marzyłem, aby je zobaczyć!
Pojechałem tam i wróciłem. (...) Nie było tam nic szczególnego:
Góra Lu w mżącym deszczu; rzeka Che w czasie przypiływu.*

Jak w słynnych słowach Ch'ing-yüana:

* Ch'uan Teng Lu, 15.

Przez trzydzieści lat zgłębiania zen widziałem góry jako góry, a rzeki jako rzeki. Kiedy zdobyłem głębszą wiedzę, doszedłem do takiego punktu, że widziałem, iż góry nie są górami, a rzeki rzekami. Teraz natomiast, kiedy dotarłem do jego (zen) istoty, jestem spokojny. Albowiem znowu widzę góry zwyczajnie jako góry, a rzeki zwyczajnie jako rzeki**.

Trudność w zen polega oczywiście na przeniesieniu uwagi z abstrakcji na konkrety, ze swego symbolicznego „ja” na swą prawdziwą naturę. Jeśli będziemy jedynie o tym mówić, jeśli będziemy jedynie żonglować w naszych umysłach pogłądami na temat „symbolu” i „rzeczywistości” albo powtarzać sobie: „Nie jestem moim wyobrażeniem o sobie”, będziemy trwać pośród zwykłych abstrakcji. Aby uratować się przed tym błędnym kołem, w zen wynaleziono metodę (*upa-ja*) „bezpośredniego wskazywania”, ciskając rzeczywistość wprost przed nasze oblicza. Kiedy czytamy trudną książkę, na nic zda się myślenie: „Muszę się skoncentrować”, ponieważ zaczynamy myśleć o skoncentrowaniu się, a nie o tym, co autor ma nam do powiedzenia. Tak samo, kiedy poznajemy lub praktykujemy zen, na nic zda się myślenie o zen. Wpłatać się w wyobrażenia i słowa o zen to – jak mówią starzy mistrzowie – „cuchnąć zenem”.

Z tego też powodu mistrzowie mówią o zen możliwie mało, rzucając w nas jego konkretną rzeczywistość. Ta rzeczywistość to „takość” (*tathata*) naszego naturalnego, niewerbalnego świata. Jeśli będziemy go postrzegać po prostu takim, jaki jest, nie znajdziemy w nim niczego dobrego, niczego złego, niczego z natury długiego bądź krótkiego, niczego subiektywnego i niczego obiektywnego. Nie będzie potrzeby zapominać o żadnym subiektywnym „ja” i nie trzeba będzie pamiętać o żadnym wyobrażeniu konkretnej rzeczywistości.

Pewien mnich spytał Chao-choua:

– Z jakiego powodu Pierwszy Patriarcha przybył z zachodu? (Jest to pytanie formalne, poruszające zasadniczy temat nauk Bodhidharmy, jakim był zen.)

* Ch'uan Teng Lu, 22.

– Cyprys na dziedzińcu – odparł Chao-chou.
 – Nie próbujesz, mistrzu – spytał mnich – zademonstrować tego za pomocą obiektywnej rzeczywistości?
 – Skądże znowu! – zachnął się mistrz.
 – Z jakiego więc powodu Pierwszy Patriarcha przybył z zachodu?

– Cyprys na dziedzińcu!*

Proszę zauważyć, jak bezpardonowo Chao-chou obchodzi się z pojęciowym podejściem mnicha do odpowiedzi. Kiedy Tung-shana spytano: „Co to jest stan buddy?”, ten odparł: „Trzy funty lnu!” Tak oto komentuje to Yüan-wu:

Na pytanie: „Co to jest stan buddy?” różni mistrzowie udzielali różnych odpowiedzi. (...) Żadna z nich nie pobije jednak „trzech funtów (*chin*) lnu” Tung-shana na polu nieдорęczności, całkowicie wstrzymującej wszelkie spekulacje. Niektórzy komentatorzy twierdzą, że Tung-shan właśnie ważył len i stąd taka odpowiedź. (...) Jeszcze inni myślą, że pytający nie zdawał sobie sprawy z tego, iż sam jest buddą, i dlatego Tung-shan nie odpowiedział mu wprost. Wszyscy oni są jak martwe ciała, gdyż zrozumienie żywej prawdy całkowicie przekracza ich możliwości. Są i tacy, którzy biorą owe „trzy funty lnu” za stan buddy. Jakżeż szalone i fantastyczne są ich uwagi!**

Mistrzowie bardzo skwapliwie dławią wszelkie próby teoretyzowania i spekulowania na temat udzielanych przez siebie odpowiedzi. „Bezpośrednie wskazywanie” jest całkowicie nieskuteczne, jeśli wymaga jakiegokolwiek komentarza pojęciowego lub takowy wywołuje.

Fa-yen zapytał mnicha Hsüan-tzu, dlaczego nigdy nie zadał mu żadnego pytania o zen. Mnich odrzekł, że uzyskał już zrozumienie dzięki innemu mistrzowi. Kiedy Fa-yen nalegał, aby mnich powiedział mu o tym coś więcej, ten powiedział, że gdy spytał swego mistrza: „Co to jest stan buddy?”, uzyskał odpowiedź: „Ping-ting Tung-tzu przychodzi po ogień!”

* Chao-chou Lu w: Ku-tsun-hsü Yü-lu, 3. 13.

** Pi-yen Chi, 12, w: Suzuki (1), t. 2, str. 71-72.

– Dobra odpowiedź! – powiedział Fa-yen. – Jestem jednakże pewien, że jej nie rozumiesz.

– Ping-ting – wyjaśnił mnich – jest bogiem ognia. Kiedy ja szukam stanu buddy, to tak, jakby on szukał ognia. Jestem już buddą i nie muszę niczego szukać.

– Tak jak myślałem! – zaśmiał się Fa-yen. – Nie zrozumiałeś odpowiedzi.

Mnich był tak urażony, iż opuścił klasztor; później jednak pożałował swego postępu i wrócił, prosząc pokornie o pouczenie.

– Pytaj – powiedział Fa-yen.

– Co to jest stan buddy? – zapytał mnich.

– Ping-ting Tung-tzu przychodzi po ogień!*

Sedno tego mondo chyba najlepiej ukazują dwa wiersze przedstawione przez Ippena Shonina z buddyjskiej szkoły Czystej Krainy mistrzowi zen o nazwisku Hoto, przetłumaczone przez Suzukiego z *Powiedzeń Ippena*. Ippen był jednym z tych, którzy zgłębiali zen po to, aby go pogodzić ze szkołą Czystej Krainy, której praktyka opierała się na powtarzaniu Imienia Amitabhy. W języku japońskim formuła ta brzmi: *Namu Amida Butsu!* Ippen najpierw przedstawił ten wiersz:

*Kiedy wymawia się Imię,
 Nie ma ni Buddy, ni jaźni:
 Na-mu-a-mi-da-bu-tsu –
 Słysząc tylko głos.*

Mimo to Hoto zdawało się, że wiersz niezbyt dobrze wyraża sedno sprawy; zaakceptował jednakże drugi wiersz Ippena:

*Kiedy wymawia się Imię,
 Nie ma ni Buddy, ni jaźni:
 Na-mu-a-mi-da-bu-tsu,
 Na-mu-a-mi-da-bu-tsu!***

Po-chang miał tylu uczniów, że musiał założyć drugi klasztor. Aby wybrać odpowiednią osobę na jego przełożonego,

* Ch'uan Teng Lu, 25.

** Suzuki (1), t. 2, str. 263.

zwołał swoich mnichów i ustawił przed nimi dzban, mówiąc: „Nie nazywając tego dzbanem, powiedzcie mi, co to jest”. Przełożony mnichów odparł: „Nie można by tego nazwać kawałkiem drewna”. Na to klasztorny kucharz podszedł do dzbanu, kopnął go i wyszedł. On to został przełożonym nowego klasztoru*. Warto w tym miejscu przytoczyć jeden z wykładów Nan-ch'üana:

W okresie (*kalpa*) poprzedzającym objawienie się świata nie było nazw. W momencie, kiedy na świecie pojawia się budda, pojawiają się nazwy i tak oto chwytny się form. W wielkim tao nie ma zupełnie niczego świeckiego ani świętego. Jeśli są nazwy, wszystko jest poklasyfikowane tak, że ma granice i ramy. Dlatego też stary człowiek po zachodniej stronie Rzeki (tj. Ma-tsu) powiedział: „To nie jest umysł; to nie jest budda; to nie jest rzecz”***.

Jest to, rzecz jasna, wyrazem doktryny *Tao Te Ching*, według której

*Bezimienne stało się prapoczątkiem nieba i ziemi.
Nazwane stało się rodzicielką dziesięciu tysięcy rzeczy. (1)****

Jednakże „nienazwane” Lao-tzu i „kalpa pustki” przed objawieniem się świata Nan-ch'üana nie poprzedzają konwencjonalnego świata rzeczy. Są one „takością” świata takiego, jaki jest on dzisiaj, na którą bezpośrednio wskazują mistrzowie zen. Kucharz Po-changa żył pełnią swej świadomości w tym świecie i odpowiedział na pytanie mistrza jego konkretnością i nienazywalnością.

Pewien mnich spytał Ts'ui-weia: „Z jakiego powodu Pierwszy Patriarcha przybył z zachodu?” Ts'ui-wei odpowiedział: „Podaj mi tę podpórkę”. Gdy tylko mnich podał mu podpórkę, Ts'ui-wei uderzył go nią****.

* *Wu-men kuan*, 40. Jak jednak komentuje Wu-men, wpadł on w zastawione przez Po-changa sidła, gdyż zamienił łatwą pracę na trudną!

** *Nan-ch'üan Yü-lu* w. *Ku-tsun-hsü Yü-lu*, 3. 12.

*** *Tao-Te-King*, czyli *Księga Drogi i Cnoty* w przekładzie Tadeusza Żbikowskiego, str. 3 (przyp. tłum.).

**** *Pi-yen Lu*, 20. Podpórka to ch'an-pan, deseczka do podpierania podbródka podczas długich medytacji.

Inny mistrz pił herbatę z dwoma spośród swoich mnichów, kiedy nagle rzucił jednemu z nich swój wachlarz, pytając: „Co to jest?” Uczeń otwarł go i zaczął się wachlować. „Nie najgorzej” – skomentował mistrz. „Teraz ty” – ciągnął, podając wachlarz drugiemu uczniowi, który od razu go złożył i podrapał się nim po szyi. Następnie, otwarłszy go znowu, położył na nim kawałek ciasta i podsunął mistrzowi. To jeszcze bardziej spodobało się mistrzowi, gdyż kiedy nie ma nazw, świat nie jest już „poklasyfikowany tak, że ma granice i ramy”.

Powyższe scenki mają bez wątpienia dużo wspólnego z semantyką Korzybskiego*. W obudwu wypadkach bardzo dużą wagę przywiązuje się do tego, aby nie mylić słów i znaków z nieskończeniem zmiennym, „niewypowiadalnym” światem. Grupowe ćwiczenia z zasad semantyki często przypominają rodzaj mondo. Profesor Irving Lee, który wykładał na Uniwersytecie Północno-Zachodnim**, zwykł pokazywać klasie pudełko zapalek, pytając: „Co to jest?” Studenci zazwyczaj gładko połykali haczyk, odpowiadając: „Pudełko zapalek!” W tym momencie profesor Lee mówił: „Nie, nie! To jest to!” i rzucał pudełkiem w studentów, po czym dodawał: „Pudełko zapalek» to dźwięk. Czy to jest dźwiękiem?”

Pomimo to wydaje się, że Korzybski postrzegał „niewypowiadalny” świat jako wielość nieskończone różnicowanych zdarzeń. Dla zen świat „takości” nie jest ani jeden, ani mnogi; ani jednolity, ani różnicowany. Gdyby ktoś obstawał przy tym, że różnicowanie jest obiektywną częścią świata, mistrz zen mógłby wyciągnąć w górę rękę i powiedzieć: „Nie wypowiadając jednego słowa, wskaż różnicę pomiędzy moimi palcami”. Od razu staje się jasne, że „tożsamość” i „różnica” są abstrakcjami. To samo trzeba by powiedzieć o wszel-

* Alfred Korzybski (1879–1950) – amerykański filozof polskiego pochodzenia, zapoczątkował nurt semantyki ogólnej (przyp. tłum.).

** Uniwersytet Północno-Zachodni (Northwestern University) – jeden z najstarszych (założony w 1851 r. w Evanston niedaleko Chicago) i najbardziej renomowanych uniwersytetów Stanów Zjednoczonych (przyp. tłum.).

kich kategoryzacjach konkretnego świata – łącznie z samą „konkretnością” – gdyż określenia takie jak „fizyczny”, „materialny”, „obiektywny”, „rzeczywisty” i „egzystencjalny” są symbolami niezwykle abstrakcyjnymi. I rzeczywiście – wydaje się, że im usilniej staramy się je zdefiniować, tym bardziej stają się bezsensowne.

Świat „takości” jest pusty, ponieważ wyplątuje umysł z myśli, przerywając jazgot definicji w pół słowa i nie pozostawiając już niczego do powiedzenia. A jednak jest najzupełniej oczywiste, że nie stoimy przed całkowitą nicością. To prawda, że po każdej wymuszonej próbie ogarnięcia naszego świata pozostajemy z pustymi rękoma. Co więcej, kiedy próbujemy upewnić się choćby co do nas samych – poznających, ogarniających podmiotów – znikamy. Nie potrafimy odnaleźć żadnego „ja” poza naszym umysłem i nie potrafimy odnaleźć żadnego umysłu poza tymi właśnie doświadczeniami, które nie istniejący teraz umysł próbował ogarnąć. Jak w urzekającej przenośni R. H. Blythe’a – kiedy mieliśmy już zabić muchę packą, ta wzleciała i usiadła właśnie na niej. Na poziomie bezpośredniej percepcji, kiedy szukamy rzeczy, nie istnieje nic poza umysłem, kiedy zaś szukamy umysłu, nie istnieje nic poza rzeczami. Przez moment jesteśmy sparaliżowani, gdyż wydaje się nam, że nie mamy podstaw działania, nie mamy gruntu pod nogami, od którego moglibyśmy się odbić. Lecz przecież zawsze tak było i po chwili przekonujemy się, że możemy działać, mówić i myśleć ze zwykłą nam swobodą, aczkolwiek w nieznanym i wspaniałym nowym świecie, z którego zniknęły „ja” i „inni”, „umysł” i „rzecz”. Jak to ujął Te-shan:

Dopiero wtedy, gdy nie masz żadnej rzeczy w swoim umyśle i nic z umysłu w rzeczach, jesteś czysty i duchowy, pusty i wspaniały^{*m}.

Cud ten można opisać jedynie jako szczególne odczucie wolności działania, które rodzi się wtedy, gdy świat nie jest

^{*} Lien-teng Hui-yao, 22. Piękne tłumaczenie Ruth Sasaki w: Dumoulin i Sasaki (1), str. 48, gdzie podkreśla ona, że w tym kontekście „duchowy” określa stan niemożliwy do wyrażenia słowami.

już postrzegany jako rodzaj stojącej nam na drodze przeszkody. Nie jest to wolność w prymitywnym znaczeniu „hulaj dusza”. Jest to odkrycie wolności w najzwyklejszych powszednich czynnościach, gdy bowiem znika poczucie subiektywnego odizolowania, świat nie jest już odbierany jako nie dający się kontrolować przedmiot.

Yün-men raz powiedział:

– Nasza szkoła pozwala ci iść wybraną przez ciebie drogą. Zabija i wskrzesza do życia: jak wolisz.

– W jaki sposób zabija? – spytał wtedy jeden z mnichów.

– Zima odchodzi i przychodzi wiosna – odparł mistrz.

– Jak to jest – zapytał mnich – kiedy zima odchodzi i przychodzi wiosna?

Mistrz na to rzekł:

– Z przerzuconym przez plecy kosturem wędrujesz to tu, to tam, na wschód albo na zachód, na południe albo na północ, postukując w dzikie pnie, jak ci przyjdzie ochota^{*n}.

Przemijanie pór roku nie jest doświadczane biernie, lecz „dzieje się”, z taką samą nieskrępowaną swobodą, jaką odczuwa chodzący po polach człowiek, postukujący w stare pnie laską. W kontekście chrześcijańskim można by interpretować to jako odczucie, że człowiek stał się wszechmogący, że jest Bogiem, który panuje nad wszystkim, co się wydarza. Należy jednak pamiętać, że w myśli taoistycznej i buddyjskiej nie ma koncepcji Boga, który celowo i świadomie zarządza wszechświatem. Lao-tzu powiedział o tao:

Gdy dzieła swego dokona, nie czyni tego powodem do sławy. Odziewa i karmi dziesiątki tysięcy istot i rzeczy, a mimo to nie uważa się za ich władcę. (34)

*Tao nigdy nie działa (wu-wei), a jednak nie ma niczego, co by nie było przezeń zrobione. (37)***

Przywołując obraz z pewnego wiersza tybetańskiego, każda czynność, każde zdarzenie wyłania się z Pustki tak, „jak

^{*} Yün-men Kuang-lu, w: Ku-tsun-hsü Yü-lu, 4. 16.

^{**} Tao-Te-King, czyli Księga Drogi i Cnoty w przekładzie Tadeusza Żbikowskiego, str. 32 i 34 (przyp. tłum.).

nad powierzchnię czystego jeziora nagle wyskakuje ryba".
Kiedy uda nam się patrzeć w ten sposób nie tylko na rzeczy
zaskakujące i niespodziewane, lecz także na działania zamie-
rzone i codzienne zajęcia, zgodzimy się z poetą zen P'ang-
yunem:

*Cudowna moc i wspaniałe działanie –
Nabieranie wody i rąbanie drewna!**

* Ch'uan Teng Lu, 8.

„Siedzisz spokojnie, nic nie robisz”

Zarówno w życiu, jak i w sztuce kultury Dalekiego Wscho-
du najwyżej cenią sobie spontaniczność czy też naturalność
(*tzu-jan*). Jest ona nieomylną oznaką szczerości, cechującą
działanie, które nie jest wystudiowane ani wymuszone.
Człowiek bowiem brzmi jak pęknięty dzwon, kiedy myśli
i działa rozdwojonym umysłem, którego jedna część stoi
z boku i wtrąca się do tego, co robi druga, kontrolując ją,
potępiając lub podziwiając. Umysł człowieka jednakże, czyli
nasza prawdziwa natura, nie może być rozdwojony. Według
pewnego wiersza z antologii *Zenrin*:

*Jak miecz, który tnie, lecz nie może przeciąć siebie;
Jak oko, które widzi, lecz nie może ujrzeć siebie^a.*

Złudzenie rozdwojenia bierze się z tego, że umysł stara się
być zarówno sobą, jak i swoim wyobrażeniem o sobie, co jest
niezwykle niebezpiecznym pomyleniem faktu z symbolem.
Aby położyć kres złudzeniu, umysł musi zaprzestać prób od-
działywania na siebie, na ów strumień doświadczeń, które
z punktu widzenia wyobrażeń o nas samych nazywamy ego.
Inny wiersz *Zenrin* wyraża to tak:

*Siedzisz spokojnie, nic nie robisz,
Nadchodzi wiosna i trawa sama rośnie^b.*

Owa „samość” jest naturalnym sposobem działania umy-
słu i świata – oczy same widzą, uszy same słyszą, usta otwie-
rają się same bez konieczności rozwierania ich palcami. Jak
znów mówi *Zenrin*:

*Niebieskie góry same z siebie są niebieskimi górami;
Białe chmury same z siebie są białymi chmurami^c.*

Zen ów nacisk na naturalność odziedziczył bez wątpienia po taoizmie, a jego idea czynności spontanicznej jako „wspaniałego działania” (*miao-yung*^d) dokładnie odpowiada temu, co taoiści rozumieli przez słowo *te* – „moc”, które ma pewien posmak siły magicznej. Jednakże ani w taoizmie, ani w zen nie ma ona nic wspólnego z magią kojarzoną z czynieniem jakichś „cudów”. Wręcz przeciwnie – owa cecha „magiczności” czy też „wspaniałości” czynności spontanicznej tkwi w tym, że jest ona najzupełniej ludzka, a mimo to nie nosi żadnych śladów nienaturalności.

Cecha ta jest szczególnie subtelna (kolejne znaczenie słowa *miao*) i niezwykle trudno wyrazić ją słowami. Istnieje opowieść o pewnym mnichu zen, który rozplakał się na wieść o śmierci bliskiego krewnego. Gdy jeden z jego braci zakonnych wypomniiał mu, że takie okazywanie przywiązania do osoby jest u mnicha naganne, ten odrzekł: „Nie bądź głupi! Płaczę, ponieważ chce mi się płakać”. Wielki Hakuin we wczesnym etapie swoich studiów nad zen był bardzo poruszony po przeczytaniu opowieści o mistrzu Yen-t’ou, który podobno wrzeszczał na całe gardło, kiedy mordował go pewien rabuś*. Jego wątpliwości się jednak rozwiały, kiedy osiągnął satori, a wśród wyznawców zen o jego śmierci mówi się ze szczególnym podziwem, gdyż przepełniało ją głębokie ludzkie uczucia.

Z drugiej strony, opat Kwaisen i jego mnisi pozwolili spaść się żywcem przez żołnierzy Ody Nobunagi**, siedząc spokojnie w pozycji medytacji. Taka sprzeczna „naturalność” wydaje się bardzo tajemnicza; pewnego wyjaśnienia dostarcza być może powiedzenie Yün-mena: „Kiedy chodzisz, po prostu chodź. Kiedy siedzisz, po prostu siedź. Najważniejsze, abyś się nie kiwał na boki”. Zasadniczą cechą naturalności jest bowiem szczerść nie rozdwojonego umysłu, który nie zna rozdarcia pomiędzy dwiema możliwościami. Tak

* *Ch’uan Teng Lu*, 26.

** Oda Nobunaga (1534–1582) – japoński dyktator, obalił szogunatu Ashikaga, kończąc długi okres wojen feudalnych i jednocząc połowę prowincji japońskich; przychylny chrześcijaństwu, pozbawił klasztor buddyjskie dóbr lennych (przyp. tłum.).

więc kiedy Yen-t’ou wrzeszczał, jego wrzask słyszano na mile dokoła.

Dużym błędem byłoby jednak przypuszczać, że ową naturalną szczerść można osiągnąć, stosując się do banalnego przykazania: „Każdego dzieła, które twa ręka napotka, podejmij się według twych sił”*. Kiedy Yen-t’ou wrzeszczał, nie robił tego, aby być naturalnym, ani też nie decydował się wprawdzie krzyczeć, a potem wcielał tę decyzję w życie, używając całej energii swej woli. Zaplanowana naturalność i zamierzona szczerść są wewnętrznie całkowicie sprzeczne. To nie odkrycie, lecz przykrycie „pierwotnego umysłu”. Tak więc starać się być naturalnym oznacza być sztucznym. Starać się nie starać się być naturalnym również oznacza być sztucznym. Jak mówi jeden z wierszy *Zenrin*:

Nie możesz tego zdobyć, powziąwszy myśl;

Nie możesz tego szukać, nie powziąwszy myśli^o.

Owa niezwykle skomplikowana i dręcząca sytuacja jest wynikiem prostego i elementarnego błędu w posługiwaniu się umysłem. Jeśli to zrozumiemy, nie będzie paradoksu i nie będzie trudności. Nie ulega wątpliwości, że ów błąd jest rezultatem prób rozszczepienia umysłu przez samego siebie, lecz aby to zrozumieć, musimy wejść głębiej w „cybernetykę” umysłu, w podstawowy schemat jego mechanizmu samoregulacji.

Jedną z genialnych niezwykłości ludzkiego umysłu jest niewątpliwie to, że ma on zdolność przyglądania się życiu jakby z boku i zastanawiania się nad nim, a także to, że może być świadomy swego istnienia i może oceniać zachodzące wewnątrz siebie procesy. Umysł jest bowiem wyposażony w układ przypominający system działający na zasadzie sprzężenia zwrotnego. Jest to pojęcie używane w telekomunikacji w związku z jedną z podstawowych zasad automatyki – dyscypliny naukowej zajmującej się urządzeniami, które same sterują swym działaniem. Dzięki sprzężeniu zwrotnemu maszyna otrzymuje informacje o efektach własnych

* Ekl. 9, 10. Biblia Tysiąclecia, Wyd. Pallottinum, Poznań 1965 (przyp. tłum.).

działań, które z kolei pozwalają jej na ich skorygowanie. Najbardziej znanym przykładem jest prawdopodobnie elektryczny termostat regulujący ogrzewanie domu. Po ustaleniu górnego i dolnego zakresu pożądanej temperatury podłączony do pieca termometr włącza go w momencie osiągnięcia dolnej granicy temperatury i wyłącza po osiągnięciu granicy górnej. W ten sposób temperatura domu utrzymywana jest na żądanym poziomie. Termostat to zatem rodzaj organu czuciowego pieca – jest to niezwykle uproszczona analogia do ludzkiej świadomości*.

Właściwe wyregulowanie systemu sprzężenia zwrotnego zawsze stanowi złożony problem mechaniczny. Właściwe urządzenie – niechaj to będzie piec – regulowane jest przez system sprzężenia zwrotnego, lecz i ten system wymaga z kolei regulacji. Aby więc bardziej zautomatyzować dowolny system mechaniczny, należy użyć całego ciągu systemów sprzężenia zwrotnego – drugiego kontrolującego pierwszy, trzeciego kontrolującego drugi i tak dalej. Istnieją jednakże pewne oczywiste granice rozwijania takich ciągów, ponieważ po przekroczeniu pewnego punktu mechanizm zostanie „zablokowany” przez własną złożoność. Na przykład czas potrzebny na przekazanie informacji poprzez łańcuch systemów kontrolnych może być tak długi, że dotrze ona do urządzenia pierwotnego zbyt późno, aby spełnić swoje zadanie. Podobnie dzieje się, kiedy ludzie rozważają zbyt głęboko i szczegółowo, co należy zrobić. Gdy nadchodzi czas na podjęcie działania, ciągle nie są zdecydowani. Innymi słowy, nie

* Nie chcę posuwać analogii pomiędzy ludzkim umysłem i urządzeniami samoregulującymi się zbyt daleko, twierdząc, że połączenie ciała i umysłu nie jest „niczym innym jak” niezwykle skomplikowanym mechanizmem. Chciałbym jedynie zademonstrować, że sprzężenie zwrotne kryje w sobie pewne problemy, które są podobne do problemów świadomości i samokontroli człowieka. Pominąwszy to zagadnienie, uważam, że mechanizm i organizm różnią się zasadniczo, gdyż pierwszy powstał w procesie montażu, a drugi w procesie wzrostu. Z tego, że pewne procesy organiczne można przełożyć na język mechaniki, nie wynika, iż organizm jest mechanizmem, podobnie jak z możliwości przełożenia handlu na język arytmetyki nie wynika, że handel jest arytmetyką.

można poprawiać własnych sposobów poprawiania się w nieskończoność. Gdzieś na końcu tego ciągu musi istnieć źródło informacji, które jest ostateczną instancją. Brak zaufania do takiej ostatecznej instancji uniemożliwia działanie i system zostaje sparaliżowany.

System może być sparaliżowany w jeszcze inny sposób. Każdy system sprzężenia zwrotnego potrzebuje pewnego marginesu „poślizgu” lub błędu. Jeśli będziemy chcieli, aby nasz termostat był idealnie dokładny – nastawiając górną i dolną granicę temperatury w bardzo niewielkiej odległości od siebie tak, aby utrzymać temperaturę na stałym poziomie 21 stopni – cały system się załamie. Im bardziej bowiem górna i dolna granica zachodzą na siebie, tym bardziej zachodzą na siebie sygnały włączenia i wyłączenia pieca! Jeśli 21 stopni jest zarówno górną, jak i dolną granicą, sygnał „start” będzie jednocześnie sygnałem „stop”; z „tak” będzie wynikać „nie”, a z „nie” będzie wynikać „tak”. I tak cały mechanizm zacznie się „trząść”, włączając się i wyłączając, aż rozpadnie się na kawałki. System taki jest zbyt czuły i wykazuje objawy, które w zaskakujący sposób przypominają objawy ludzkiego niepokoju. Kiedy bowiem człowiek jest tak bardzo uczulony na swoim punkcie, kiedy tak bardzo się kontroluje, że nie potrafi sobie pozwolić na spontaniczne działanie, waha się i przestępuje z nogi na nogę, nie wiedząc, którą z możliwości wybrać. Takie właśnie postępowanie nazywa się w zen poruszaniem się po pętli w Kole narodzin i śmierci, buddyjska samsara jest bowiem prototypem wszelkich błędnych kół*.

Pierwszym i głównym składnikiem ludzkiej egzystencji jest działanie – życie w konkretnym świecie „takości”. Mamy jednak zdolność kontrolowania działań poprzez refleksję – myślenie, porównywanie doświadczanego świata z wspomnieniami lub „refleksjami”. Wspomnienia porządkowane

* Proszę się zapoznać z fascynującym omówieniem analogii pomiędzy sprzecznościami mechanicznymi i logicznymi a psychoneurozami, autorstwa Gregory’ego Batesona, w: Reusch i Bateson, *Communication: the Social Matrix of Psychiatry* (Komunikacja: społeczne podłoże psychiatrii), szczególnie rozdz. 8. (Norton, New York 1950).

są za pomocą mniej lub bardziej abstrakcyjnych obrazów – słów, znaków, uproszczonych kształtów i innych symboli – które można bardzo sprawnie, jeden po drugim, przeglądać. Z takich wspomnień, refleksji i symboli umysł konstruuje własne wyobrażenie o sobie. Analogicznie jest z termostatem – dzięki informacji o własnej przeszłości system poprawia swoje funkcjonowanie. Złożona z ciała i umysłu jednostka, aby działać, musi oczywiście takiej informacji zaufać; w przeciwnym razie – próbując zapamiętać czy zapamiętując wszystko dokładnie – doprowadzi do zablokowania całego układu.

Aby jednak utrzymać pewien zasób informacji w pamięci, jednostka taka musi dalej działać na własną rękę. Nie może się zbyt ściśle trzymać zapisu własnej przeszłości. Musi istnieć pewien „poślizg” czy też dystans pomiędzy źródłem informacji i źródłem działania. To nie oznacza, że źródło działania musi odczekać pewną chwilę, zanim przyjmie daną informację. Oznacza to, że nie wolno mu się utożsamiać ze źródłem informacji. Jak widzieliśmy, kiedy piec reaguje zbyt dosłownie na wskazania termostatu, nie jest w stanie się włączyć, nie próbując się jednocześnie wyłączyć, lub wyłączyć się, nie próbując się jednocześnie włączyć. To samo dzieje się z człowiekiem – z umysłem – kiedy pragnienie pewności i bezpieczeństwa popycha umysł do utożsamienia się z własnym wyobrażeniem o sobie. Nie jest on w stanie pozwolić sobie na samodzielne działanie. Wydaje mu się, że nie powinien robić tego, co robi, i że powinien robić to, czego nie robi. Wydaje mu się, że nie powinien być tym, czym jest, i powinien być tym, czym nie jest. Na dodatek usilne pragnienie pozostawania zawsze „dobrym” lub „szczęśliwym” przypomina próby utrzymania termostatu przy stałej temperaturze 21 stopni, z dolną granicą ustawioną na poziomie górnej.

Tak więc utożsamianie się umysłu z jego wyobrażeniem o sobie jest paraliżujące, ponieważ takie wyobrażenie jest niezmiennie – należy do zamkniętej przeszłości. Lecz to niezmiennie wyobrażenie o sobie jest przecież w ruchu! Trzymać się go oznacza więc trwać w ciągłej sprzeczności i kon-

flikcie. Stąd wzięło się powiedzenie Yün-mena: „Kiedy chodzisz, po prostu chodź. Kiedy siedzisz, po prostu siedź. Najważniejsze, abyś się nie kiwał na boki”. Innymi słowy, umysł nie jest w stanie działać, nie zarzucając beznadziejnych wysiłków zmierzających do kontrolowania samego siebie powyżej pewnej granicy. Musi dać sobie swobodę zarówno w sensie zaufania własnej pamięci i refleksji, jak i w sensie podejmowania działań spontanicznych i samodzielnego wkraczania w nieznane.

Dlatego często wydaje się, że zen bierze stronę działania, a nie refleksji; stąd też określa się go mianem „nie-umysłu” (*wu-hsin*) lub „nie-myśli” (*wu-nien*) i dlatego też mistrzowie pokazują zen, udzielając natychmiastowych i nieprzemyślanych odpowiedzi na pytania. Kiedy Yün-mena spytano o największy sekret buddyzmu, odparł: „Kluska!” Jak to ujął japoński mistrz Takuan:

Kiedy jakiś mnich pyta: „Co to jest stan buddy?”, mistrz może podnieść pięść; kiedy go pytają: „Jaka jest naczelną ideą buddyzmu?”, może on wykrzyknąć, jeszcze zanim pytający skończy swe zdanie: „Kwitnąca gałąź śliwy!” albo: „Cyprys na dziedzińcu!” Chodzi o to, że udzielający odpowiedzi umysł nie „zatrzymuje się” w żadnym miejscu, lecz reaguje wprost, nie zastanawiając się zupełnie nad adekwatnością odpowiedzi*.

To jest właśnie pozwolenie umysłowi na samodzielne działanie.

Lecz refleksja to także działanie i Yün-men mógł równie dobrze powiedzieć: „Kiedy działasz, po prostu działaj. Kiedy myślisz, po prostu myśl. Najważniejsze, abyś się nie kiwał na boki”. Innymi słowy, jeśli mamy ochotę się zastanowić, po prostu zastanawiamy się – lecz nie zastanawiamy się nad zastanawianiem się. Pomimo to zen zgodziłby się z tym, że zastanawianie się nad zastanawianiem się również jest działaniem – pod warunkiem, że robiąc to, robimy jedynie to i nic poza tym, nie poddając się pokusie cofania się w nieskończoność, chcąc zawsze stać poza lub ponad pozio-

* W: Suzuki (7), str. 80.

mem, na którym właśnie działamy. Tak więc zen jest także wyzwoleniem z dualizmu myśli i działania, ponieważ myśli on wtedy, kiedy działa – z niezmienną cechą zapomnienia się, oddania albo wiary. Postawa wu-hsin w żadnym wypadku nie jest prymitywnym wyłączeniem myślenia. Wu-hsin to działanie na zupełnie dowolnym poziomie, fizycznym bądź psychicznym, któremu nie towarzyszą wysiłki, aby w tym samym czasie obserwować i kontrolować wykonywaną czynność z zewnątrz. Taka próba działania i myślenia o działaniu jednocześnie jest właśnie utożsamianiem się umysłu z własnym wyobrażeniem o sobie. Mamy tu do czynienia z tą samą sprzecznością, jaką jest stwierdzenie mówiące o sobie: – „To stwierdzenie jest fałszywe”.

To samo można powiedzieć o związku pomiędzy uczuciem i działaniem. Uczucie bowiem blokuje działanie i – będąc pewną formą działania – blokuje samo siebie, kiedy ulega pokusie wejścia w ten sam nieskończony ciąg obserwowania i odczuwania siebie – podobnie jak ja, dobrze się bawiąc, nagle zaczynam przyglądać się sobie, aby sprawdzić, czy zabawa rzeczywiście daje mi tyle przyjemności, ile to możliwe. Nie usatysfakcjonowany smakowaniem potraw, próbuję również smakować mój język. Nie usatysfakcjonowany uczuciem szczęścia, chcę poczuć, jak bardzo szczęśliwy się czuję, tak aby nabrać pewności, że niczego nie tracę.

Czy zawierzmy naszym wspomnieniom, czy też pozwolimy samodzielnie działać naszemu umysłowi, efekt będzie ten sam – w końcu musimy działać i myśleć, żyć i umrzeć, korzystając ze źródła znajdującego się poza granicami „naszej” wiedzy i kontroli. Lecz to źródło to my sami i kiedy to zrozumiemy, nie będzie już stało nam na drodze, niczym jakaś przerażająca przeszkoda. Żadna miara ostrożności i wahania, żadna miara introspekcji i poszukiwania naszych motywów nie jest w stanie w zasadniczy sposób zmienić tego, że umysł jest

Jak oko, które widzi, lecz nie może ujrzyć siebie.

Ostatecznie jedynym wyjściem z paraliżujących drgawek jest rzucenie się w wir działania bez oglądania się na konse-

kwencje. Takie działanie może być dobre bądź złe w odniesieniu do konwencjonalnych standardów. Lecz nasze decyzje na poziomie konwencjonalnym muszą być wspierane przez przeświadczenie, że cokolwiek robimy i cokolwiek się nam „przydarza”, jest w ostatecznym rozrachunku „dobre”. Innymi słowy, musimy dać się ponieść bez „zastanowienia”, bez skrywanych odczuć żalu, wahania, wątpliwości czy obwiniania siebie. Tak więc kiedy Yün-mena zapytano: „Co to jest tao?”, odparł po prostu: „Idź dalej!” (*ch'ü*¹).

W żadnym jednak wypadku działanie „bez zastanowienia”, bez ukrytych motywów, nie jest jedynie zasadą, wedle której powinniśmy postępować. Nie możemy bowiem zacząć działać w ten sposób do momentu, gdy nie ulega już żadnej wątpliwości, że w rzeczywistości zrobienie czegośkolwiek innego nie jest możliwe. Uciekając się do słów Huang-po:

Ludzie boją się zapomnieć o swoich umysłach, obawiając się, że wpadną w pustkę, gdzie nie ma niczego, czego mogliby się uchwycić. Nie wiedzą, że pustka w rzeczywistości nie jest pustką, lecz prawdziwą dziedziną Dharmy. (...) Nie można jej szukać ani pożądać, pojąć za pomocą mądrości czy wiedzy, objaśnić słowami, dotknąć materialnie (tj. obiektywnie) ani osiągnąć dzięki chwalebnym wyczynom. (14)*

Po uświadomieniu sobie owej niemożności „uchwycenia umysłu umysłem” staje się ona nie-działaniem (*wu-wei*), „spokojnym siedzeniem i nierobieniem niczego”, dzięki czemu „nadchodzi wiosna i trawa sama rośnie”. Nie ma potrzeby, by umysł próbował się wyswobodzić z własnego uścisku lub by próbował nie próbować tego robić. Wynikają z tego dalsze nienaturalności. Pomimo to, jeśli chodzi o strategię psychologiczną, nie ma potrzeby unikać nienaturalności. W doktrynie japońskiego mistrza Bankeia (1622–1693) umysł, który nie może uchwycić siebie, nazywany jest „Nienarodzonym” (*fusho*²) – umysłem, który nie powstaje lub nie pojawia się w dziedzinie wiedzy symbolicznej.

* W: Chu Ch'an (1), str. 29.

Pewien człowiek spytał: „Jestem ci bardzo wdzięczny za twoje wyjaśnienie kwestii Nienarodzonego, lecz siłą przyzwyczajenia wątpliwości [nien] ciągle jeszcze powracają i w wynikającym z tego pomieszaniu trudno być w doskonałej harmonii z Nienarodzonym. Jak mam mu całkowicie zaufać?”

Bankei odpowiedział: „Jeśli starasz się zatrzymać pojawiające się wątpliwości, wtedy umysł, który zatrzymuje, i umysł, który jest zatrzymywany, stają się podzielone i nigdy nie zaznasz spokoju umysłu. Tak więc najlepiej dla ciebie będzie, jeśli po prostu uwierzysz, że faktycznie nie ma (możliwości kontrolowania za pomocą) wątpliwości. Pomimo to, z powodu powiązań karmicznych, owe powątpiewające myśli pojawiają się i znikają poprzez to, co widzisz, i poprzez to, co słyszysz, lecz są pozbawione treści”. (2)

Usuwanie pojawiających się myśli jest zupełnie jak zmywanie krwi krwią. Pozostajemy nieczysti, ponieważ przemywamy się krwią, pomimo że nie ma już na nas krwi, którą chcieliśmy na początku zmyć – i jeśli czynimy tak dalej, nieczystość nigdy nie zniknie. Wynika to z nieznamości nienarodzonej, nie znikającej i nie pomieszanej natury umysłu. Jeśli bierzemy skrupuły za prawdziwą rzeczywistość, nieustannie poruszamy się w kole narodzin i śmierci. Powinniście zdać sobie sprawę z tego, że taka myśl jest jedynie przemijającą konstrukcją umysłową, i nie powinniście starać się jej uchwycić bądź odrzucać. Niech sobie będzie taka, jaka się pojawi, i taka, jaka zniknie. To tak, jak odbity w lustrze obraz. Lustro jest czyste i odbija wszystko, co się przed nim pojawia, a jednak żaden obraz nie pozostaje w lustrze. Umysł buddy (tj. prawdziwy, nienarodzony umysł) jest dziesięć tysięcy razy czystszy od lustra i niewyraźnie wspanialszy. W jego świetle wszelkie podobne myśli znikają bez śladu. Jeśli zawierzycie takiemu rozumieniu, bez względu na to, jak usilnie takie myśli będą się objawiać, nie uczynią one żadnej szkody. (4)*

Jest to również doktryna Huang-po, który mówi z kolei:

Jeśli uważa się, że istnieje coś, co można sobie uświadomić lub osiągnąć poza umysłem, i z tego powodu używa się

* *Daiho Shogen Kokushi Hogo* autorstwa Bankeia. Japoński tekst opracowany przez Furatę i Suzukiego (Tokyo 1943.) Przekład przeczytał autorowi profesor Hasegawa.

do tego celu umysłu, (oznacza to) brak zrozumienia, że umysł i przedmiot jego poszukiwań stanowią jedno. Umysłu nie można używać do szukania czegoś w umyśle, gdyż nawet po upływie milionów kalp nie przyszedłby dzień uwieńczenia tych poszukiwań sukcesem. (10)*

Nie wolno zapominać o społecznym kontekście zen. Jest on przede wszystkim drogą wyzwolenia dla ludzi, którzy przyswoili sobie dyscyplinę narzuconą przez konwencje społeczne, będące sposobem kształtowania jednostki przez grupę. Zen jest lekarstwem na niekorzystne skutki takiego kształtowania, na umysłowy paraliż i niepokój, które rodzą się z nadmiernie wyostrojonej świadomości samego siebie. Zen należy postrzegać na tle społeczeństw rządzących się zasadami konfucjanizmu, w których bardzo duży nacisk kładzie się na stosowne zachowanie i rozwinięty ceremoniał. Również w Japonii należy go łączyć z surowym procesem nauczania, jakiego wymagało szkolenie kasty samurajów, oraz z napięciem emocjonalnym, pod którego presją samurajowie żyli w czasach nie kończących się wojen. Lekarstwem zen na te dolegliwości na pewno nie jest dążenie do obalenia tychże konwencji; wręcz przeciwnie – przyjmuje je jako rzecz normalną, co łatwo spostrzec w takich jego przejawach jak cha-no-yu, czyli japońska ceremonia picia herbaty. Stąd też zen mógłby być bardzo niebezpieczny w społecznościach, w których konwencje nie są silne, lub – z drugiej strony – tam, gdzie duch otwartego buntu przeciwko konwencji może łatwo doprowadzić do wykorzystania go w sposób destrukcyjny.

Mając to na uwadze, możemy postrzegać wolność i naturalność zen bez utraty perspektywy. Warunkowanie społeczne sprzyja utożsamianiu się umysłu z niezmiennym wyobrażeniem o sobie samym, które jest sposobem samokontroli; w rezultacie człowiek zaczyna się uważać za „ja” – ego. Z tego też powodu umysłowy środek ciężkości przesuwają się ze spontanicznego i naturalnego umysłu na wyobrażenie ego. Kiedy to już się stanie, główny ośrodek naszego życia

* W: Chu Ch'an (1), str. 24.

psychicznego utożsamiany jest z owym mechanizmem samokontroli. W ten sposób zrozumienie, jak „ja” może puścić „siebie”, staje się prawie niemożliwe, gdyż ja to właśnie mój wyrobiony nawyk usilnego trzymania się siebie. Okazuje się, że jestem całkowicie niezdolny do jakiegokolwiek działania umysłowego, które nie byłoby zamierzone, wymuszone czy nieszczerze. Stąd cokolwiek zrobię, aby zrezygnować z siebie, aby siebie puścić, będzie zamaskowaną formą owego wyrobionego nawyku usilnego trzymania się siebie. Nie jestem w stanie w sposób zamierzony czegoś nie zamierzać ani być celowo spontaniczny. Gdy tylko spontaniczność staje się dla mnie ważna, wzmacnia się moje zamierzenie bycia spontanicznym; nie mogę się go pozbyć, choć jest to jedyna rzecz, która stoi na drodze do spełnienia samej siebie. To tak samo, jakby ktoś dał mi lekarstwo i ostrzegł mnie, że nie poskutkuje, jeśli zażywając je, będę myślał o małpie.

Pamiętając, aby zapomnieć o małpie, znajduję się w sytuacji „podwójnego związania”, w której „robić” znaczy „nie robić” i na odwrót. Z „tak” wynika „nie”, a z „iść” wynika „stój”. W tym momencie zen podchodzi do mnie i pyta: „Skoro nie możesz przestać myśleć o małpie, czy robisz to celowo?” Innymi słowy: czy mam zamiar mieć zamiar, czy mam cel w tym, że mam cel? Nagle uświadamiam sobie, że właśnie owo zamierzanie jest spontaniczne, czyli że moje kontrolujące „ja” – ego – bierze się z mojej nie kontrolowanej i naturalnej istoty. W tym momencie wszelkie machinacje ego redukują się do zera: ego ponosi śmierć z własnej ręki. Dostrzegam, że faktycznie nie jest możliwe, aby nie być spontanicznym. Albowiem jeśli nie mogę nic poradzić na to, że coś robię, robię to spontanicznie, lecz jeśli w tym samym czasie próbuję to kontrolować, interpretuję to jako przymus. Jak powiedział pewien mistrz zen: „W tym momencie nie pozostaje ci nic innego, jak tylko szczerze się roześmiać”.

W tym momencie zmienia się całe oblicze świadomości i czuję, że jestem w innym świecie, choć jest oczywiste, że cały czas w nim żyłem. Gdy tylko sobie uświadomię, że moje

wolicjonalne i celowe działania biorą się „same z siebie”, spontanicznie, tak jak oddychanie, słyszenie i odczuwanie, nie będę już dłużej uwikłany w sprzeczność wysilania się, aby być spontanicznym. W rzeczywistości sprzeczność nie istnieje, ponieważ „wysilanie się” to „spontaniczność”. Kiedy to dostrzegam, uczucie przymusu, zablokowania i „związania” znika. To tak, jakbym był pochłonięty przeciąganiem liny trzymanej za oba końce moimi własnymi rękoma, zapomniawszy, że ręce są moje. Kiedy pojmujemy, że usiłowanie jest zbędne, na drodze do spontaniczności nie stoi już żadna przeszkoda. Jak widzieliśmy, odkrycie, że zarówno wolicjonalne, jak i niewolicjonalne aspekty umysłu są jednakowo spontaniczne, kładzie ostateczny kres niezmiennej dwoistości pomiędzy umysłem i światem, poznającym i poznawanym. Nowy świat, w którym się odnajduję, ma niezwykłą przejrzystość, wolność ponad podziałami, co sprawia, że czuję się trochę tak, jakbym stał się pustą przestrzenią, w której wszystko się dzieje.

Tak więc tutaj jest ukryty sens często powtarzanego stwierdzenia, że „wszystkie istoty są w nirwanie od samego początku”, że „dwoistość jest fałszywym wyobrażeniem”, że „zwykły umysł to tao”, i stąd wszelkie wysiłki, aby zacząć żyć z nim w harmonii, nie mają sensu. Zgodnie z *Cheng-tao Ke*:

*Podobnie jak puste niebo, nie ma ono granic,
A jednak jest właśnie tu, zawsze głębokie i czyste.
Kiedy pragniesz je poznać, nie możesz go ujrzeć.
Nie możesz go pochwycić,
Lecz nie możesz go zgubić.
Nie będąc w stanie go zdobyć, zdobywasz je.
Kiedy jesteś milczący, ono mówi;
Kiedy mówisz, ono jest milczące.
Wielka brama stoi otworem, gotowa dać jałmużnę,
A motłoch nie blokuje przejścia. (34)^a*

Właśnie dzięki zrozumieniu tego Hakuin wykrzyknął w momencie osiągnięcia satori: „Jak cudownie! Jak cudownie! Nie istnieją żadne narodziny i śmierć, od których można by uciec, ani żadna najwyższa wiedza, której trzeba by

dostać!*" Można to też ująć inaczej, posługując się słowami Hsiang-yena:

*Za jednym zamachem zapomniałem całą moją wiedzę!
Sztuczna dyscyplina nie ma zastosowania,
Albowiem, jakkolwiek bym się poruszał, wyrażam odwieczną Droę**i.*

Paradoksalne, że nie ma niczego bardziej sztucznego od pojęcia sztuczności. Jakkolwiek byśmy próbowali, postępowanie niezgodne ze spontanicznym tao jest równie niemożliwe, co życie w innym czasie niż teraz lub przebywanie w innym miejscu niż tutaj. Kiedy pewien mnich spytał Bankeia, co myśli o ćwiczeniu się w celu osiągnięcia satori, mistrz rzekł: „Satori jest przeciwstawieniem pomieszania. Jako że każdy człowiek jest treścią buddy, (w rzeczywistości) nie ma ani krzty pomieszania. Cóż więc ktoś mógłby chcieć osiągnąć poprzez satori?****

Zrozumiawszy więc, że nie ma możliwości odejścia od tao, człowiek jest niczym „beztroski” człowiek Hsüan-chüeha, który

*Ani nie unika myśli fałszywych, ani nie szuka prawdziwych,
Albowiem niewiedza jest w rzeczywistości naturą buddy,
A to złudne, zmienne, puste ciało jest Dharmakaj****.*

Zarzucamy starania, aby być spontaniczni, w momencie zrozumienia, że nie ma potrzeby się starać. Mistrzowie zen często wywołują ten stan, stosując chytry wybieg – kiedy pytający, nie uzyskawszy żadnej odpowiedzi na swoje pytanie, odwraca się, by odejść, mistrz nagle woła go po imieniu. Gdy pytający najnaturalniej w świecie odpowiada: „Tak?”, mistrz wykrzykuje: „No właśnie!”

Zachodnim czytelnikom wszystko to może się wydać rodzajem panteizmu, próbą pozbycia się konfliktów poprzez

* Orategama, w: Suzuki (1), t. 1, str. 239.

** Wu-teng Hui-yüan, 9.

*** Bankei Kokushi Seppo. Przeczytał autorowi profesor Hasegawa.

**** Cheng-tao Ke, 1.

przyjęcie, że „wszystko jest Bogiem”. Lecz z punktu widzenia zen takie rozumowanie to dość długa droga pozbawiona prawdziwej naturalności, gdyż opiera się na sztucznym pojęciu – „wszystko jest Bogiem” albo „wszystko jest tao”. Zen odrzuca to pojęcie, dowodząc, że jest ono równie niepotrzebne jak każde inne. Spontaniczne życie nie polega na powtarzaniu myśli bądź afirmacji. Spontaniczne życie polega na uświadomieniu sobie, że żadne podobne metody nie są potrzebne. Zen nazywa wszystkie środki i metody służące życiu w zgodzie z tao „nogami węża” – dodatkami najzupełniej zbędnymi.

Logikowi wyda się oczywiście, że doszliśmy do czystego absurdu – co zresztą w pewnym sensie jest prawdą. Według buddystów rzeczywistość sama w sobie jest pozbawiona znaczenia, ponieważ nie jest ona znakiem, który wskazuje na coś poza samym sobą. Zejść na poziom rzeczywistości – „takości” – to wyjść poza karmę, poza działanie przyczynowe i rozpocząć życie zupełnie pozbawione celu. Pomimo to zarówno taoiści, jak i buddyści uważają takie życie za właściwe życie wszechświata, które jest doskonałe w każdym momencie i nie musi się uciekać do czegoś poza sobą, aby usprawiedliwić swe istnienie. Jak w pewnym wierszu ze zbioru Zenrin:

*Jeśli nie wierzysz, tylko spójrz na wrzesień, spójrz na październik!
Żółte liście wciąż spadają, spadają, by przykryć i górę,
i rzekę.*

Zrozumieć oznacza upodobnić się do dwóch przyjaciół, o których autor innego wiersza z antologii Zenrin mówi:

*Spotkawszy się, nie mogą się naśmiać –
Ta kępa w lesie, ależ opadłych liści!**

Taoiście takie bezcelowe, puste życie nie kojarzy się wcale z niczym przynębiającym. Wręcz przeciwnie – kojarzy się z wolnością chmur i górskich strumieni płynących donikąd, z wolnością kwiatów w niedostępnych dolinach, których piękna nie dostrzeże ludzkie oko, i z wolnością fal przyboju, które po wsze czasy obmywać będą piasek plaży.

Ponadto doświadczenie zen to bardziej konkluzja niż założenie. Nie wolno go nigdy używać jako pierwszego kroku w rozumowaniu etycznym czy metafizycznym, gdyż konkluzje raczej prowadzą do niego, niż z niego wynikają. Podobnie jak chrześcijańska *visio beatifica**, jest ono „czymś, ponad co nie ma już nic” – prawdziwym końcem człowieka – a nie rzeczą, której można by użyć dla jakiegoś innego celu. Filozofowie niezbyt chętnie przyznają, że jest taki punkt, w którym myślenie, podobnie jak gotowanie jajka, musi zostać przerwane. Sformułować doświadczenie zen w postaci postulatów „wszystko jest tao”, a następnie próbować analizować je i wyciągać z niego konkluzje oznacza zupełnie się z nim rozminąć. Zupełnie jak Ukrzyżowanie, które stanowi „dla Żydów [moralistów] przeszkodę, a dla Greków [logików] głupotę”. Stwierdzenie, że „wszystko jest tao”, niemal trafia w sedno, lecz właśnie w momencie trafiania słowa zapadają się w absurd. Dochodzimy bowiem do granicy, przy której słowa całkowicie zawodzą, gdyż ich zadaniem zawsze jest przekazywanie pewnego znaczenia innego od nich samych – a tutaj żadnego takiego znaczenia nie ma.

W zen nie popełnia się tego błędu i nie używa doświadczenia, że „wszystkie rzeczy są jedną takością”, jako podstawy moralnego czy też światowego braterstwa. Wręcz przeciwnie, Yüan-wu mówi:

Jeśli jesteś prawdziwym człowiekiem, możesz śmiało odjechać na wole wieśniaka albo zabrać strawę zgłodzonego biedakowi**.

Oznacza to jedynie, że zen leży ponad płaszczyzną etyki, której ramy trzeba odnaleźć nie w samej rzeczywistości, lecz poprzez powszechną umowę wszystkich ludzi. Kiedy będziemy próbowali nadać etyce rangę uniwersalną bądź absolutną, egzystencja stanie się niemożliwa, gdyż nie jesteśmy w stanie przeżyć choćby jednego dnia, nie zabierając życia jakiegś innej istocie.

* *Visio beatifica* („widzenie uszczęśliwiające”) – możliwość oglądania Boga w momencie śmierci, dana niektórym ludziom (przyp. tłum.).

** Komentarz do *Pi-yen Lu*, 3.

Jeśli przyjąć, że zen ma tę samą funkcję, jaką ma na Zachodzie religia, wtedy naturalną kolejną rzeczą chcielibyśmy odnaleźć jakieś logiczne powiązania pomiędzy jego zasadniczym doświadczeniem a poprawą stosunków międzyludzkich. W istocie jest to jednakże odwracanie kota ogonem. Chodzi bowiem o to, że to raczej taki rodzaj doświadczenia czy życia jest źródłem lepszych stosunków między ludźmi. W kulturze Dalekiego Wschodu zagadnienia stosunków międzyludzkich leżą bardziej w sferze konfucjanizmu niż zen, aczkolwiek od czasów dynastii Sung (959–1278) zen konsekwentnie popierał konfucjanizm, którego zasady przedostały się do Japonii głównie za jego sprawą. Dostrzeżono wielkie znaczenie konfucjanizmu dla stworzenia takiej struktury kulturowej, w której zen mógłby się bez przeszkód rozwijać, nie kolidując z ustalonym porządkiem społecznym, gdyż – jak trzeba przyznać – etyka konfucjańska jest humanistyczna i relatywistyczna, a nie boska i absolutna.

Choć doświadczenie zen jest tak głęboko „nieefektywne”, nie jest ono pozbawione efektów, może być bowiem zastosowane w każdej dziedzinie, na każdym polu ludzkiej aktywności i gdziekolwiek zostanie użyte, nada stworzonemu dziełu pewną niepowtarzalną cechę. Rysy charakterystyczne spontanicznego życia to *mo chih ch'u*^m – „podążanie naprzód bez wahania”, *wu-wei* – które w tym kontekście można rozumieć jako bezcelowość, oraz *wu-shih* – bezpretensjonalność lub prostota.

Chociaż z doświadczenia zen nie wynika żaden określony kierunek działania – jako że nie ma ono żadnego celu ani bodźca – kieruje się ono bez zastanowienia ku wszystkiemu, co musi zostać wykonane. *Mo chih ch'u* jest umysłem nie napotyającym w działaniu na żadne przeszkody, nie „kiwającym się na boki” z niewiedzy, co wybrać, i duża część szkolenia adepta zen polega na stawianiu go przed dylematami, z którymi musi sobie poradzić bez chwili wahania potrzebnej na rozważenie sprawy i dokonanie „wyboru”. Reakcja na określoną sytuację musi nastąpić równie błyskawicznie jak dźwięk po klaśnięciu w dłonie albo jak iskry po uderzeniu krzemienia. Uczeń, który nie przywykł reagować w taki sposób,

będzie z początku zbity z tropu, jednak wraz z nabieraniem wiary w swój „pierwotny” czy też spontaniczny umysł, nie tylko zacznie odpowiadać swobodnie, lecz również jego odpowiedzi nabiorą zaskakującej trafności. Przypomina to trochę umiejętność zawodowego komika – znajduje odpowiedni dowcip, który pasuje do każdej sytuacji.

Mistrz może rozpocząć rozmowę z uczniem, zadając serię najzwyczajniejszych pytań o przyziemne sprawy, na które uczeń odpowiada zupełnie spontanicznie. Lecz wtem zapytuje: „Kiedy brudna woda z balii spływa do ścieku, kręci się w prawo czy w lewo?” Gdy uczeń staje jak wryty, zaskoczony niespodziewanym pytaniem, próbując być może przypomnieć sobie, w jaki sposób zachowuje się woda, mistrz wykrzykuje: „Nie myśl! Działaj! O, tak!”, po czym kręci ręką w powietrzu. Lub też, co pewnie jeszcze mniej pomoże uczniowi, powie on tak: „Dotychczas odpowiadałeś na moje pytania całkiem naturalnie i bez zastanawiania; w czymże więc teraz tkwi trudność?”

Podobnie uczeń, kiedy tylko chce, może stawiać zagadki mistrzowi i można sobie wyobrazić, że w czasach, kiedy nauczanie zen miało mniej sformalizowany charakter, członkowie społeczności zen musieli mieć wspaniałą ubaw, zastawiając nawzajem na siebie pułapki. Do pewnego stopnia duch ten ciągle jeszcze istnieje, pomimo niezwykle powagi cechującej rozmowę sanzen, podczas której uczeń otrzymuje koan i na niego odpowiada. Niedawno zmarły roshi Kozuki siedział z dwoma amerykańskimi mnichami przy herbacie, kiedy zupełnie od niechcienia zapytał: „I cóż wy panowie wiecie o zen?” Jeden z mnichów cisnął swój złożony wachlarz wprost mistrzowi w twarz. W tym samym momencie mistrz odchylił nieznacznie głowę, wachlarz przebił papierowe shoji* za jego plecami, a on wybuchnął gromkim śmiechem.

Suzuki przetłumaczył długi list mistrza zen Takuana na temat związku zen ze sztuką władania mieczem, który stanowi bez wątpienia najlepsze pisane źródło traktujące o tym,

* Shoji – ściana pomieszczenia, wykonana z papieru i rozpięta na drewnianych wspornikach (przyp. tłum.).

co w zen rozumie się poprzez mo chih ch'u – „podążanie prosto przed siebie bez zatrzymywania”. Zarówno Takuan, jak i Bankei podkreślali, że „pierwotny” czy też „nienarodzony” umysł nieustannie czyni cuda nawet dla najzwyczajszego człowieka. Chociaż drzewo ma niezliczoną liczbę liści, umysł postrzega je wszystkie naraz, nie „zatrzymywany” przez żaden z nich. Wyjaśniając to przejezdnemu mnichowi, Bankei powiedział: „Aby się przekonać, że twój umysł jest buddą, zauważ tylko, jak wszystko to, co tutaj mówię, przechodzi przez ciebie, niczego nie tracąc, choć nie staram się tego w ciebie wepchnąć***. Kiedy pewien dość agresywny mnich ze szkoły nichiren*** nie pozwalał, by Bankei skończył mówić, powtarzając, że w ogóle go nie rozumie, Bankei poprosił go, aby podszedł bliżej. Mnich postąpił krok do przodu. „Jeszcze bliżej” – powiedział Bankei. Mnich znów zrobił krok do przodu. „Jak dobrze – powiedział Bankei – mnie rozumiesz!”**** Innymi słowy, nasz naturalny organizm wykonuje niewyobrażalnie złożone czynności bez najmniejszego wahania czy zastanowienia. Świadoma myśl również opiera się na tym systemie spontanicznego działania i z tego też powodu naprawdę nie pozostaje nam nic innego, jak tylko zdać się na jego pracę. To my jesteśmy tą pracą.

Zen nie jest li tylko kultem odruchowego działania. Sedno mo chih ch'u nie polega na eliminowaniu refleksji, lecz na eliminowaniu „blokad” zarówno w myśleniu, jak i w działaniu, dzięki czemu umysł reaguje niczym piłka w górskim potoku – „jedna myśl po drugiej bez wahania”. Przypomina to trochę psychoanalityczną technikę wolnych skojarzeń, stosowaną w celu usunięcia przeszkód w wolnym przepływie myśli z podświadomości. Istnieje bowiem tendencja do

* Suzuki (7), str. 73-87. Urywki tego listu pojawiają się także w: Suzuki (1), t. 3, str. 318-319.

** Bankei Kokushi Seppo. Przeczytał autorowi profesor Hasegawa.

*** Nichiren-shu (hokke-shu) – japońska sekta buddyjska założona w 1253 r. przez Nichirena (1222-1282). Jej wyznawcy wierzą, że do zjednoczenia z Buddą wystarczy żarliwe powtarzanie formuły Namu Myoho Rengekyo z *Sutry lotosu cudownego prawa* (przyp. tłum.).

**** W: Suzuki (10), str. 123.

mylenia „blokowania” – mechanizmu jedynie utrudniającego pewien proces – z zastanawianiem się nad odpowiedzią, aczkolwiek różnicę pomiędzy nimi łatwo zauważyć na przykładzie operacji dodawania liczb w słupku, obejmującej jedynie „zastanawianie się”. Wielu ludzi spostrzega, że przy pewnych kombinacjach liczb, jak na przykład 8 i 5 albo 7 i 6, daje się odczuć pewien opór, który wstrzymuje całą operację. Takie potknięcia zawsze denerwują i wytrącają z rytmu, przez co mamy tendencję do blokowania tego oporu i tak cała sytuacja przemienia się w rodzaj wiecznego impasu, charakterystycznego dla rozedrganego systemu sprzężenia zwrotnego. Najprostszym wyjściem jest poddać się owemu oporowi bez żadnych zahamowań i nie blokować go, o ile się pojawi. Kiedy przyzwalamy na zaistnienie oporu bez żadnych zahamowań, ten automatycznie zanika. To tak jak jazda na rowerze. Kiedy zaczynamy przechylać się w lewo, nie przeciwstawiamy się upadnięciu (tj. oporowi ruchu) poprzez skręcenie w prawo. Obracamy koło w lewo – i tak równowaga zostaje przywrócona. Obowiązuje tu, rzecz jasna, ta sama zasada, która pomogła nam przezwyciężyć sprzeczność „usiłowania być spontanicznym” poprzez przyjęcie, że „usiłowanie” jest „spontaniczne” – poprzez zaniechanie przeciwstawiania się oporowi.

„Blokowanie” jest bodaj najlepszym tłumaczeniem stosowanego w zen określenia *nien* „, pojawiającego się w wyrażeniu *wu-nien*, „brak myśli”, czy nawet lepiej – „brak wątpliwości”. Takuan podkreśla, że takie jest właśnie prawdziwe znaczenie „przywiązania” w buddyzmie, kiedy mówi się, że budda jest wolny od ziemskich „przywiązań”. Nie oznacza to, że jest on „kamiennym buddą”, który nie ma uczuć, nie ma namiętności i który nie czuje głodu ani bólu. Oznacza to, że nie blokuje on niczego. Tak więc typowe dla zen jest to, że w jego stylu działania najsilniej zaznacza się całkowite pochłonięcie wykonywaną czynnością, całkowite „wgrzyzienie się” w nią. Wyznawcy zen angażują się we wszystko całym sercem i całą duszą, bez przyglądania się przy tym sobie. Nie myślą duchowości z rozmyślaniem o Bogu podczas

obierania ziemniaków. Duchowość zen to właśnie obieranie ziemniaków. Tak ujął to Lin-chi:

Kiedy przychodzi czas, aby się ubrać, wkładaj na siebie ubranie. Kiedy musisz iść, idź. Kiedy musisz usiąść, siadaj. Niech ani jedna myśl o dążeniu do stanu buddy nie powstanie w twoim umyśle. (...) Mówicie o doskonałym dyscyplinowaniu w waszych sześciu zmysłach i we wszystkich waszych działaniach, lecz zgodnie z moim rozumieniem wszystko to jest tworzeniem karmy. Poszukiwanie (natury) buddy i poszukiwanie Dharmy od razu prowadzi do stworzenia karmy, która wiedzie do piekieł. Starać się zostać bodhisattwą to także tworzenie karmy, podobnie jak studiowanie sutr i komentarzy. Buddowie i Patriarchowie to ludzie pozbawieni tej sztuczności. (...)

Wszędzie się mówi, że istnieje jakieś tao, które trzeba kultywować, i jakaś dharma, którą trzeba sobie uświadomić. Jakąż to dharmę, jak mówicie, trzeba sobie uświadomić i jakie tao trzeba kultywować? Czegóż wam brak w waszej teraźniejszej egzystencji? Cóż byście dodali do waszego obecnego stanu?*

Jak mówi inny wiersz *Zenrin*:

Nic nie może się równać noszeniu ubrania i spożywaniu jedzenia.

Oprócz tego nie ma ani buddów, ani Patriarchów^o.

Taka jest właściwość *wu-shih*, naturalności pozbawionej wszelkich zabiegów i starań, aby być naturalnym, takich jak myśli o zen, o tao albo o Buddzie. Nie należy takich myśli wyłączać; zanikną same, gdy tylko się okaże, że są zbędne. „Nie przesiaduje tam, gdzie jest budda, i nie zatrzymuje się tam, gdzie buddy nie ma”***.

I znów ucieknijmy się do *Zenrin*:

*Być świadomym pierwotnego umysłu, pierwotnej natury –
Oto jest wielka choroba zen!^a*

* Lin-chi Lu w: *Ku-tsun-hsü Yü-lu*, 1.4.6, 11-12, 12.

** Shih Niu T'u, 8.

Podobnie jak „ryba pływa w wodzie, lecz wody jest nieświadoma, ptak leci na wietrze, lecz o wietrze nie wie”, tak i prawdziwe życie zen nie widzi żadnej potrzeby „wzbudzania fali, gdy nie wieje wiatr”, przywoływania religii albo duchowości jako czegoś unoszącego się wysoko ponad samym życiem. Stąd też ptaki nie przynosiły już kwiatów mędrcom Fa-yungowi po jego spotkaniu z Czwartym Patriarchą, gdyż jego świętość więcej nie „sterczała jak kołek w płocie”. O takim człowieku Zenrin mówi:

*Wchodząc do lasu, trawy nie poruszy;
Wchodząc do wody, tafla nie pomarszczy*.*

Nikt go nie zauważa, ponieważ on nie zauważa samego siebie.

Mówi się często, że kurczowe trzymanie się samego siebie przypomina uwieranie drzazgi i że buddyzm jest drugą drzazgą, używaną do wyłuskania pierwszej. Po operacji obie drzazgi się wyrzuca. Lecz kiedy buddyzm – pojmowany jako religia lub filozofia – staje się innym sposobem na uczenie się samego siebie poprzez poszukiwanie duchowego zabezpieczenia, obie drzazgi stają się jedną – i w jaki sposób ją teraz wyciągnąć? Jest to, jak powiedział Bankei, „wycieranie krwi krwią”. Tak więc w zen nie ma ani „ja”, ani stanu buddy, którego można się uchwycić; nie ma dobra, które można posiadać, ani zła, którego trzeba unikać; nie ma myśli, których trzeba się pozbyć, ani umysłu, który trzeba oczyszczać; nie ma ciała, które ulega rozkładowi, ani duszy, którą można zbawić. Cała ta mozaika abstrakcji od jednego uderzenia rozsypuje się w drobny mak. Tak to ujmuje Zenrin:

*Aby zachować życie, trzeba je zniszczyć.
Kiedy już nic z niego nie zostanie, można wreszcie zacząć
żyć w spokoju*.
Jedno słowo ustala niebo i ziemię;
Jeden miecz zrównuje cały świat*.*

O owym „jednym mieczu” Lin-chi powiedział:

Jeśli człowiek będzie uprawiał tao, tao nie będzie działać –
ze wszystkich stron szybko zaczną się piętrzyć przeciwno-

ści. Lecz kiedy ukaze się miecz wiedzy [pradźni], nie ostanie się żadna rzecz**.

Ów odcinający abstrakcję „miecz pradźni” jest właśnie tym „bezpośrednim wskazaniem”, dzięki któremu zen unika wikłania się w zbytnią religijność i trafia prosto w sedno. Tak więc kiedy namiestnik prowincji Lang spytał Yao-shana: „Co to jest tao?”, mistrz skierował palec wpierw ku górze, na niebo, a następnie w dół, na stojący obok niego dzban wody. Poproszony o wyjaśnienie, odparł: „Chmura na niebie i woda w dzbanie”.

* W: *Ku-tsun-hsü Yü-lu*, 1.4.13.

Zazen i koan

Jest takie powiedzenie w zen, że „pierwotne uświadomienie jest wspaniałą praktyką” (po japońsku *honsho myoshu*^a). Znaczy ono tyle, że nie należy rozróżniać pomiędzy uświadomieniem sobie pierwotnej natury (*satori*) i praktykowaniem zen w medytacji i działaniu. Można by przypuszczać, że praktykowanie zen jest sposobem na osiągnięcie przebudzenia, lecz tak nie jest. Praktykowanie zen nie jest bowiem prawdziwą praktyką, jeżeli zamierza się dzięki niej coś osiągnąć; kiedy zaś praktyka nie służy do osiągnięcia czegokolwiek, jest ona przebudzeniem – pozbawionym celu, samowystarczalnym życiem „wiecznego teraz”. Praktykowanie z nastawieniem na osiągnięcie pewnego celu oznacza, że jedno oko jest skierowane na praktykę, a drugie na cel, czego rezultatem jest brak koncentracji, brak szczerości. Ujmując to inaczej: ludzie nie praktykują zen, aby stać się buddami; ludzie praktykują go, ponieważ są buddami od samego początku – i to właśnie „pierwotne uświadomienie” jest punktem, w którym rozpoczyna się życie zen. Pierwotne uświadomienie jest „ciałem” (*t'i*^b), a wspaniała praktyka „zastosowaniem” (*yung*^c) i odpowiada ją one pradźni, czyli wiedzy, oraz karunie – wynikającymi ze współczucia działaniami przebudzonego bodhisattwy w świecie narodzin i śmierci.

W dwóch poprzednich rozdziałach omawialiśmy pierwotne uświadomienie. W tym i w następnym rozdziale zajmemy się praktyką czy też działaniami wynikającymi z tego uświadomienia – najpierw medytacją, a następnie codzienną pracą i sposobem spędzania czasu wolnego.

Widzieliśmy już, że – bez względu na to, jak wyglądała praktyka mistrzów z okresu dynastii T'ang – współczesne

społeczności zen, zarówno w szkole rinzai, jak i soto, przywiązują niezwykle dużą wagę do medytacji czy też do „zen w siedzeniu” (*zazen*). Może wydawać się dziwne i nedorzeczne, że silni i inteligentni mężczyźni po prostu siedzą bez ruchu całymi godzinami. W mentalności zachodniej jest to nie tylko nienaturalne, lecz stanowi także wielką stratę cennego czasu, jakkolwiek praktyka taka może być przydatna jako sposób na wyrobienie cierpliwości i wytrzymałości. Chociaż Zachód ma własną tradycję kontemplacji, podtrzymywaną w Kościele katolickim, życie oparte na „siedzeniu i patrzeniu” przestało już pociągać; nie ceni się religii, które nie „polepszają świata”, a trudno nam dostrzec, w jaki sposób można polepszyć świat, siedząc bez ruchu. A jednak powinno być dla nas oczywiste, że działanie pozbawione mądrości, pozbawione czystej świadomości świata takiego, jaki naprawdę jest, nigdy nie będzie w stanie niczego polepszyć. Poza tym na sprawę można spojrzeć i tak, że podobnie jak zmaconą wodę najlepiej oczyszcza się, pozostawiając ją w spokoju, tak samo ludzie, którzy siedzą w spokoju i nic nie robią, mogą, bodaj w największym stopniu, przysłużyć się przeżywającemu burzliwe czasy świata.

W gruncie rzeczy nie ma niczego nienaturalnego w długich okresach nieruchomego siedzenia. Spotykamy je u kotów, a nawet u psów i innych bardziej ruchliwych zwierząt. Spotykamy je u tak zwanych ludów prymitywnych – u Indian amerykańskich i u ludności wiejskiej prawie wszystkich narodów. Opanowanie tej sztuki sprawia największą trudność ludziom, którzy rozwinęli swój wrażliwy intelekt do tego stopnia, że nie potrafią się powstrzymać od ciągłego prognozowania przyszłych zdarzeń i w związku z tym nie mogą choćby na chwilę spocząć, aby zdołać im zapobiec. Wydaje się jednak, że niezdolność do siedzenia i przyglądania się światu, w którym żyjemy, z całkowicie uspokojonym umysłem oznacza niezdolność do pełnego go doświadczenia. Nie poznajemy bowiem świata, myśląc o nim i manipulując nim. Najpierw musimy doświadczać go bardziej bezpośrednio i pozwalać naszemu doświadczeniu trwać, nie wyciągając pochopnych wniosków.

Znaczenie zazen dla zen zrozumiemy natychmiast, kiedy przypomnimy sobie, że zen to widzenie rzeczywistości bezpośrednio, w jej „takości”. Aby ujrzeć świat takim, jaki jest w swej konkretnej postaci – nie podzielony przez kategorie i abstrakcje – trzeba, rzecz jasna, spojrzeć na niego, nie myśląc o nim albo, wyrażając to inaczej, nie tworząc w umyśle żadnych jego symboli. Zazen nie jest więc siedzeniem z pustym umysłem, który wyklucza wszelkie wrażenia zmysłów wewnętrznych i zewnętrznych. Nie jest to „koncentracja” w zwyczajowym rozumieniu ograniczania uwagi do jednej zmysłowo doświadczanej rzeczy – na przykład do punktu świetlnego albo czubka własnego nosa. Jest to po prostu pozbawiona komentarza cicha świadomość tego wszystkiego, co akurat jest tu i teraz. Świadomości tej towarzyszy niezwykle wyraźne poczucie „nieróżności” własnej osoby i zewnętrznego świata, umysłu i jego treści – przeróżnych dźwięków, widoków i innych wrażeń dochodzących z otoczenia. Poczucie to, rzecz jasna, nie powstaje dzięki świadomym wysiłkom; przychodzi samoistnie podczas siedzenia i obserwowania, któremu nie przyświeca w umyśle żaden cel – nawet cel pozbycia się jakiegoś celu.

Sodo lub zendo społeczności zen – sala mnichów lub sala medytacji – nie ma w swoim zewnętrznym wyglądzie niczego szczególnie przykuwającego uwagę. Jest to długi pokój z szerokimi podestami wzdłuż obu ścian, gdzie mnisi zarówno śpią, jak i medytują. Podesty pokrywają tatami – grube maty z trzciny – na których w dwóch rzędach wzdłuż pokoju siadają zwrócenii do siebie twarzami mnisi. Panującą w sali ciszę pogłębiają jeszcze odgłosy dobiegające od czasu do czasu z pobliskiej wioski, stłumione bicia dzwonów w innych częściach klasztoru i świergot ptaków pośród drzew. Poza tym czuć już tylko chłodne, górskie powietrze i „drewniany” zapach specjalnego rodzaju kadzidła.

Dużą wagę przywiązuje się do pozycji ciała w zazen. Mnisi siedzą na twardych poduszkach z nogami skrzyżowanymi tak, że skierowane podeszwami do góry stopy spoczywają na udach. Ręce są złożone i spoczywają na udach; prawa dłoń leży na lewej, przy czym dłonie zwrócone są wnętrzem ku

górze, a kciuki się stykają. Tułów jest wyprostowany, aczkolwiek niezbyt sztywno, a oczy otwarte, tak więc spojrzenie pada na podłogę około półtora metra przed siedzącym. Oddychać powinno się powoli i bez napięcia, podkreślając wydech, przy czym ośrodkiem oddechu powinien być raczej brzuch, a nie klatka piersiowa. W wyniku tego środek ciężkości ciała przesuwa się poniżej przepony, dzięki czemu cała postawa zyskuje na stabilności, co sprawia wrażenie, że ciało wrosnięte jest w podłogę. Powolny, swobodny oddech oddziałuje na świadomość niczym miech na palenisko, nadając jej nieporuszoną, jaskrawą czystość. Początkujący powinien przyzwyczaić się do tego bezruchu, skupiając się tylko i wyłącznie na liczeniu swoich oddechów od jednego do dziesięciu i tak przez cały czas dopóty, dopóki siedzenie bez żadnego komentarza przychodzi bez wysiłku i naturalnie.

Podczas gdy mnisi siedzą w tak opisany sposób, pomiędzy podestami wzdłuż sali przechadzają się dwaj pilnujący, z których każdy trzyma w ręku keisaku, czyli kij „ostrzegawczy”, z jednego końca zaokrąglony, a z drugiego płaski, symbolizujący miecz pradźni bodhisattwy Mandżuśriego. Gdy tylko zauważą, że któryś z mnichów zaczyna zasypiać albo siedzi niewłaściwie, stają przed nim, kłaniają się ceremonialnie i uderzają go w ramiona. Mówi się, że nie jest to „kara”, lecz „masaż pobudzający”, który usuwa odrętwienie z mięśni barków i przywraca umysł do stanu czuwania. Odniosłem jednakże wrażenie, że mnisi, z którymi rozmawiałem na ten temat, podchodzą do tej praktyki z taką samą dozą cierpkiego humoru, z jaką uczniowie męskich szkół z internatem podchodzą do zwyczajowych kar cielesnych, którym są poddawani. Ponadto przepisy sodo mówią: „Podczas porannego siedzenia zasypiający mają być surowo karceni za pomocą keisaku”^{*}.

^{*} W: Suzuki (5), str. 99. Przepisy mówią także: „Kiedy masz zostać uderzony keisaku, usłusznie złóż swe ręce i pokłoń się; niech nie powstana w twojej głowie żadne egoistyczne myśli, z których mogłyby się zrodzić gniew”. Jak z tego wynika, keisaku ma dwa zastosowania – jedno jako narzędzie do masażu barków i drugie – jakkolwiek delikatnie ujęte

Od czasu do czasu siedzenie jest przerywane i mnisi jeden za drugim ruszają w szybkim marszu wokół sali pomiędzy podestami, aby nie popaść w rozleniwienie. Okresy zazen są także przerywane na czas pracy na przyklasztornych polach, sprzątania terenu i zabudowań, nabożeństw w głównej świątyni, czyli w „sali Buddy”, oraz innych zajęć, jak również na posiłki i kilka godzin snu. W określonych porach w ciągu roku mnisi siedzą w zazen niemal bez przerwy od wpół do czwartej rano do dziesiątej wieczór i te długie okresy siedzenia zwane są sesshin, czyli „zbieraniem umysłu”. Każdy aspekt życia mnichów wiąże się ze szczegółowym, aczkolwiek nie rzucającym się w oczy, ceremoniałem, który nadaje atmosferze sodo nieco wojskowy charakter. Rozpoczęcie wszystkich ceremonii, a także ich przebieg, sygnalizuje około dwunastu różnego rodzaju dzwonów, kłapek i drewnianych gongów, uderzanych w różnym rytmie; tak ogłasza się porę na zazen, posiłki, nabożeństwa, prelekcje czy sanzen – rozmowy z mistrzem.

Rytuał jest tak charakterystyczną cechą zen, że pewne wyjaśnienie może okazać się tutaj niezbędne, zważywszy na to, iż w naszej kulturze zwykło się utożsamiać go ze sztuczością bądź przesadą. W buddyzmie cztery podstawowe czynności człowieka – chodzenie, stanie, siedzenie i leżenie – nazywane są czterema „godnościami”, ponieważ są postawami przyjmowanymi przez naturę buddy w jego ludzkim ciele (*nirmanakaja*). Stąd też ceremonialny styl wykonywania codziennych zajęć jest przeżywaniem tego, że „zwykły człowiek jest buddą”; ponadto taki styl życia przychodzi niemalże naturalnie człowiekowi, który wszystkiemu, co robi, poświęca całą swoją uwagę. Kiedy przy czynności tak prostej i trywialnej jak zapalanie papierosa zachowujemy pełną świadomość naszych ruchów, postrzegając płomień, wijące się pasemko dymu i odpowiednio zgrany oddech jako coś najważniejszego pod słońcem, na przyglądającym się

w słowa – jako narzędzie kary. Warto nadmienić, że Bankei zakazał tej praktyki wśród swoich mnichów, twierdząc, że człowiek jest tak samo buddą we śnie jak na jawie.

nam obserwatorze czynności te robią wrażenie pewnego rytuału.

Ta postawa „działania jak budda” jest szczególnie podkreślana w szkole soto, gdzie ani zazen, ani codziennych zajęć nie uważa się za metodę osiągnięcia czegokolwiek, lecz za faktyczne przeżywanie stanu buddy. Jak mówi Dogen w *Shobogenzo*:

Nie wyglądając co chwila jutra, musicie myśleć jedynie o tym dniu i o tej godzinie. Ponieważ jutro jest nie ustalone i trudne do poznania, musicie myśleć o podążaniu ścieżką Buddy, żyjąc dniem dzisiejszym. (...) Musicie skoncentrować się na praktykowaniu zen, nie marnując czasu; musicie myśleć, że istnieje tylko ten dzień i ta godzina. Potem wszystko staje się naprawdę łatwe. Musicie zapamiętać o dobrej i złej stronie waszej natury, o sile lub słabości waszych skłonności*.

Zazen musi być wolne od wszelkich myśli – czy to o dążeniu do osiągnięcia satori, czy to o wyłamaniu się poza życie i śmierć – a także wolne od pożądania czegokolwiek w przyszłości.

Jeśli przychodzi życie, oto jest życie. Jeśli przychodzi śmierć, oto jest śmierć. Nie ma powodu, abyś był pod ich kontrolą. Nie pokładaj w nich żadnych nadziei. To życie i śmierć są życiem buddy. Jeśli będziesz próbował odrzucić je ze wzgardą, utracisz życie buddy**.

Pomiędzy „trzema światami” – przeszłości, teraźniejszości i przyszłości – nie ma, jak się powszechnie uważa, odległości nie do pokonania.

Tak zwana przeszłość to górna część serca; teraźniejszość to górna część pięści; przyszłość natomiast to tylna część mózgu***.

* Rozdział *Zuimonki*. W: Masunaga (1), str. 42.

** Rozdział *Shoji*. Tamże, str. 44.

*** Rozdział *Kenbutsu*. Tamże, str. 45.

Cały czas zawiera się w chwili obecnej, w tym ciele, które jest ciałem buddy. Przeszłość istnieje w pamięci o niej, a przyszłość w jej oczekiwaniu; obie istnieją w teraźniejszości, gdy bowiem zbadać świat bezpośrednio i dokładnie, przeszłości i przyszłości nigdzie w nim nie ma. Tak nauczał również Bankei:

Jesteście pierwotnie buddami; nie będziecie buddami po raz pierwszy. Nie ma najmniejszej rzeczy w waszym wrodzonym umyśle, którą można by nazwać wadą. (...) Jeśli macie najmniejszą choćby ochotę być lepszymi, niż w tej chwili jesteście, jeśli zaczynacie w najmniejszym choćby stopniu spieszyć się, aby coś odszukać, już działacie wbrew Nienarodzonemu*.

Stąd też takie zapatrywanie na praktykę zen trudno pogodzić z panującym w szkole rinzai wymogiem „zaliczania” serii o stopniowanej skali trudności, składającej się z około pięćdziesięciu koanów. Wielu mistrzów tej szkoły przywiązuje olbrzymią wagę do rozbudzenia w uczniach niezwykle intensywnej potrzeby poszukiwania, przytłaczającego poczucia „powątpiewania”, dzięki któremu nie można niemal na chwilę zapomnieć o koanie, nad którym się właśnie pracuje. Daje to, oczywiście, możliwość porównywania stopnia zaawansowania poszczególnych uczniów, a „egzamin” kończący cały proces traktowany jest w sposób bardzo formalny i wyraźnie określony.

Ponieważ szczegóły związane z formą tej praktyki są jednym z niewielu już prawdziwych sekretów świata buddyjskiego, trudno o jej obiektywną ocenę, jeśli samemu nie przeszło się treningu w klasztorze. Z drugiej strony po jego ukończeniu adeptowi nie wolno o nim mówić – chyba że bardzo ogólnikowo. Szkoła rinzai zawsze zabraniała publikowania formalnie dopuszczalnych odpowiedzi na różne koany, ponieważ sedno tej praktyki tkwi w tym, aby znaleźć je samodzielnie, opierając się na własnej intuicji. Poznanie odpowiedzi w jakikolwiek inny sposób można przyrównać do poznawania świata poprzez wodzenie palcem po mapie. Go-

* W: Suzuki (10), str. 177-178.

towe odpowiedzi na koan, pozbawione wstrząsu towarzyszącego jego zrozumieniu, wydają się płytkie i rozczarowujące i z pewnością żaden kompetentny mistrz nie dałby się zwieść nikomu, kto podałby taką pozbawioną prawdziwego uczucia odpowiedź.

Nie ma jednakże powodu, dla którego proces ten miałby obejmować całą tę hecę ze „stopniami zaawansowania”, z podziałem na tych, którzy „zdali”, i na tych, którzy „nie zdali”, lub na tych, którzy według tych formalnych standardów są lub nie są „prawdziwymi” buddami. Wszystkie zasiedziałe instytucje religijne borykają się z tego rodzaju niedorzecznościami, które ogólnie sprowadzają się do swoistego estetyzmu – przesadnego lubowania się w pielęgnowaniu specyficznego „stylu”, którego stopniowe udoskonalanie pozwala na oddzielanie ziarna od plew. Dzięki tym standardom liturgiczny esteta potrafi odróżnić księży rzymskokatolickich od anglikańskich, biorąc manieryzm tradycyjnej atmosfery za ponadnaturalne oznaki prawdziwego bądź fałszywego udziału w sukcesji apostolskiej. Czasami jednak kultywowanie tradycyjnego stylu może być źródłem niekłamanego podziwu, jak w wypadku cechów rzemieślników lub artystów, przekazujących z pokolenia na pokolenie tajemnice swego fachu, pozwalające na wyrób przedmiotów niezwyklej piękności. Pomimo to postawa taka z łatwością może nabrać cech dość pretensjonalnej i próżnej samodyscypliny i w tym momencie cały jej „zen” zostaje zatracony.

System koanów w jego dzisiejszej postaci jest przede wszystkim dziełem Hakuina (1685–1768), mistrza niezwykle zasłużonego i wszechstronnego, który usystematyzował go w ten sposób, że cykl treningu zen w szkole rinzai składa się z sześciu etapów. Po pierwsze, wyróżniono pięć grup koanów^d:

1. *Hosshin*, czyli koany Dharmakaji, dzięki którym „przechodzi się przez furte zen”;

2. *Kikan*, czyli koany „wymyślnych przeszkód”, związane z czynnym wyrażaniem stanu osiągniętego w poprzednim etapie;

3. *Gonsen*, czyli koany „zglobiania słów”, związane prawdopodobnie z wyrażeniem zrozumienia zen w słowach;

4. *Nanto*, czyli koany „trudne do przeniknięcia”;

5. *Goi*, czyli koany „Pięciu Stanów”, oparte na pięciu powiązaniach pomiędzy „panem” i „sługą” lub „zasada” (*li*) i „rzecz-zdarzeniem” (*shih*), poprzez które zen jest powiązany z filozofią szkoły hua-yen czy *Sutry Awatamsaka*;

6. Etap ten obejmuje naukę założeń buddyzmu i zasad rządzących życiem mnichów (*winaja*) w świetle zrozumienia zen*.

Taki cykl treningu zajmuje zazwyczaj około trzydziestu lat. Oczywiście nie wszyscy mnisi przechodzą go w całości. Taki wymóg stosuje się tylko wobec tych, którzy mają uzyskać od swojego mistrza inka, czyli „pozytywną opinię”, otwierającą im drogę do tego, aby sami mogli zostać mistrzami (*roshi*), osobami o olbrzymiej znajomości „przemysłnych sposobów” (*upaja*) nauczania zen. System ten może być lepszy lub gorszy i wśród tych, którzy ukończyli cały cykl treningu, są zarówno niscy, jak i wysocy buddowie. Nie należy zakładać, że osoba, która rozwiązała koan czy nawet kilkanaście koanów, musi być zaraz człowiekiem „przemienionym”, którego charakter i sposób życia uległy radykalnej przemianie. Nie należy również przyjmować, że satori to pojedynczy, gwałtowny skok od zwykłej świadomości do „całkowitego, najwyższego przebudzenia” (*anuttara samjak sambodhi*). Tak naprawdę satori określa nagle i intuicyjne zrozumienie czegośkolwiek – czy to będzie przypomnienie sobie zapomnianego imienia, czy zrozumienie najgłębszych zasad buddyzmu. Człowiek nie ustaje w poszukiwaniach, lecz jego wysiłki są bezskuteczne. Porzuca je więc w końcu i odpowiedź znajduje się sama. Tak więc w ciągu całego treningu można doświadczyć wielu satori, małych i dużych, a rozwiązanie niejednego koanu nie jest niczym więcej jak kwestią swego rodzaju „smykalki” do rozumienia stylu, w jaki zen prezentuje zasady buddyzmu.

* Zarys ten opiera się na informacji podanej przez Ruth Sasaki na konferencji w Amerykańskiej Akademii Studiów Azjatyckich.

Zachodnie pojmowanie praktyk buddyjskich jest bardzo często zniekształcane przez ugruntowaną opinię o „tajemniczości Wschodu” i przez sensacyjne wymysły tak szeroko rozpowszechniane w pismach teozoficznych w ciągu dwudziestolecia przełomu wieków. Wymysły te nie opierały się na bezpośrednich badaniach buddyzmu, lecz na dosłownym rozumieniu mitologicznych fragmentów sutr, w których buddom i bodhisattwom przypisuje się niezliczone cudowne i ponadludzkie zdolności. Nie wolno więc mylić mistrzów zen z teozoficznymi „mahatmami” – olśniewającymi „Mistrzami Mądrości”, którzy żyją w górskich fortecach Tybetu i oddają się praktykom okultystycznym. Mistrzowie zen są jak najbardziej ludźmi. Chorują i umierają, wiedzą, co to radość i smutek, miewają kiepski humor i inne małe „ułomności” charakteru, jakie ma każdy człowiek, i nie są im obce miłość i najzupełniej ludzki związek z płcią odmienną. Pełnia zen to sztuka bycia w pełni i po prostu człowiekiem. Różnica pomiędzy adeptem zen i zwykłym człowiekiem polega na tym, że ten drugi, w taki czy inny sposób, ma problemy z zaakceptowaniem swojego człowieczeństwa i stara się być aniołem bądź demonem*. Ikkyu w jednym ze swych doka mówi:

*Jemy, wydalamy, śpimy i wstajemy;
Taki jest nasz świat.
Później pozostaje nam jedynie –
Umrzeć**.*

* Trudno doprawdy przecenić wielki buddyjski symbol bhawaćakry, Koła Powstawania. Anioły i demony znajdują się w jego najwyższym i najniższym miejscu, w miejscu pełnego szczęścia i pełnej udręki. Miejsca owe leżą po przeciwnych stronach okręgu, ponieważ nawzajem do siebie prowadzą. Przedstawiają one nie tyle konkretne istoty, ile nasze własne ideały i lęki, jako że Koło jest w gruncie rzeczy mapą ludzkiego umysłu. Człowiek zajmuje miejsce pośrodku, tj. po lewej stronie Koła, i tylko z tej pozycji może stać się buddą. Stąd też narodziny uważa się za niezwykle szczęście, choć nie wolno ich mylić z faktycznym porodem, ponieważ człowiek dopóty nie „przychodzi na świat ludzi”, dopóki nie potrafi całkowicie zaakceptować swojego człowieczeństwa.

** Przetłumaczone i zamieszczone przez R. H. Blytha w *Ikkyu's Doka* (*Doka Ikkyu*), *The Young East* (*Młody Wschód*), t. 2, nr 7. (Tokyo 1953).

Trening poprzez koany ukazuje typowo azjatyckie rozumienie związku pomiędzy mistrzem i uczniem, które zupełnie odbiega od naszego zapatrywania w tym względzie. W azjatyckich kulturach jest bowiem tak, że związek ten ma specyficznie uświęcony charakter i mistrz jest odpowiedzialny za karmę swego ucznia. Od ucznia z kolei oczekuje się całkowitego podporządkowania mistrzowi i niekwestionowanego uznania jego autorytetu, jak również poważania go bodaj jeszcze bardziej niż własnego ojca – a w krajach azjatyckich za takim stwierdzeniem kryje się bardzo wiele. Tak więc dla młodego mnicha zen roshi jest symbolem absolutnej władzy ojcowskiej i zazwyczaj odgrywa on tę rolę doskonale: na co dzień to mężczyzna w podeszłym wieku, z wyglądu napastliwy i „drapieżny”, a podczas rozmów sanzen siedząca w ceremonialnych szatach osoba, roztaczająca wokół siebie aurę najwyższego dostojęstwa i godności. W tej roli mistrz jest żywym symbolem tego wszystkiego, co sprawia, że boimy się być spontaniczni, tego wszystkiego, co wzbudza w nas niezwykle dotkliwe i męczące odczucie własnej niedoskonałości. Traktuje on tę rolę jako upaję – wymyślny sposób, za pomocą którego zmusza ucznia do wykrzesania z siebie „tupetu” niezbędnego do zachowania całkowitej naturalności w obecności tak przytłaczającego archetypu. Jeśli uczniowi się to uda, stanie się wolnym człowiekiem, którego już nic na świecie nie wprawi w zakłopotanie. Należy przy tym pamiętać, że w japońskiej kulturze dorastająca młodzież jest szczególnie wrażliwa na drwinę, co wykorzystuje się szeroko, przystosowując młodych ludzi do panujących w społeczeństwie konwencji.

Do tego normalnego azjatyckiego schematu związku łączącego mistrza z uczniem zen dodaje pewną własną cechę, całkowicie pozostawiając kształtowanie się owego związku inicjatywie ucznia. Zgodnie ze swoim podstawowym stanowiskiem, zen nie potrafi niczego powiedzieć, niczego nauczyć. Prawda buddyzmu jest tak jasna i oczywista, że wyjaśnianiem można ją jedynie przysłonić. Stąd też mistrz nie „pomaga” uczniowi w żaden sposób, jako że pomaganie byłoby faktycznie przeszkadzaniem mu. Wręcz przeciwnie,

mistrz przechodzi samego siebie w rzucaniu kłód pod nogi ucznia. Tak więc komentarze do różnych koanów w *Wu-men kuan* są z zamierzenia mylące; koany w ogóle zwane są „pnąciami” lub „płatanią”, a poszczególne ich grupy koanami „wymyślnych przeszkód” (*kikan*) i „trudnymi do przeniknięcia” (*nanto*). Przypomina to pobudzanie wzrostu rośliny poprzez przycinanie pędów; przecież nie ulega wątpliwości, że pierwotnym przesłaniem takiego postępowania jest chęć udzielenia pomocy, choć uczeń tak naprawdę nie wie, co to zen, dopóki sam się tego nie dowie. Chińskie przysłowie „Co przychodzi głównym wejściem, nie jest rodzinnym skarbem” w zen rozumiane jest w ten sposób, że to, co mówią nam inni, nie jest naszą wiedzą. Satori, jak wyjaśnia Wu-men, przychodzi dopiero wtedy, gdy ustało już nasze myślenie; dopiero wtedy, gdy przekonał się, że umysł nie może uchwycić samego siebie. Ujmując to słowami innego doka Ikkyu:

*Umysł poszukujący gdzie indziej
Buddy
Jest głupotą
W samym środku głupoty.
Ponieważ
Ja z mych dawnych dni
Z natury nie istnieje;
Nie ma dokąd pójść po śmierci,
Zupełnie nic*.*

Tak więc już wprowadzające koany typu hosshin zaczynają utrudniać uczniowi życie, kierując jego poszukiwania w stronę dokładnie przeciwną niż ta, od której powinien rozpocząć. Są one na tyle wymyślne, że fortel nie zostaje rozpoznany. Wszyscy wiedzą, że natura buddy jest „wewnątrz” nas i nie należy jej szukać gdzieś poza nami, w związku z czym żaden uczeń nie dałby się nabrać, gdyby kazano mu jej szukać w Indiach czy w odpowiedniej sutrze. Wręcz przeciwnie, uczniowi każe się szukać jej w sobie samym! Co gorsza, zaleca mu się aby się oddał poszukiwaniom całym swo-

* R. H. Blyth, tamże, t. 3, nr 9, str. 14 i t. 2, nr 2, str. 7.

im sercem i duszą, nie zarzucając ich nigdy w żadnej porze dnia czy nocy – czy to akurat w czasie zazen, czy to w czasie pracy lub jedzenia. Faktycznie więc zaleca mu się zrobić z siebie ostatniego durnia, ganiającego nieustannie w kółko niczym pies, który próbuje złapać własny ogon.

Zazwyczaj pierwszymi koanami są „Pierwotna twarz” Hui-nenga, Wu Chao-choua albo „Jedna ręka” Hakuina. Podczas pierwszej rozmowy sanzen roshi poucza przyjętego z niejakim oporem ucznia, aby odkrył swą „pierwotną twarz”, czy też „wygląd”, mając na myśli jego podstawową naturę, taką, jaka była, zanim jego ojciec i matka go spłodzili. Uczeń dostaje polecenie, aby pojawił się znów, kiedy już ją odkryje, i aby przedstawił jakiś dowód na to, że tego dokonał. Tymczasem pod żadnym pozorem nie wolno mu rozmawiać o swoim problemie z pozostałymi uczniami lub szukać ich pomocy. Kiedy wróci do reszty mnichów w sodo, jikijitsu, czyli „naczelnym mnich”, wyłoży mu podstawy zazen, pokazując, jak siedzieć, po czym poradzi mu może, aby jak najszybciej powrócił do roshiego na sanzen i nie tracił żadnej okazji zdobycia właściwego spojrzenia na swój koan. Tak więc, zgłębiając problem swojej „pierwotnej twarzy”, uczeń próbuje bez przerwy wyobrazić sobie, jaki był, zanim się narodził, bądź też jaki jest teraz w samym środku swej własnej istoty, jaka jest podstawowa rzeczywistość jego egzystencji, różna od tego, co trwa w czasie i przestrzeni.

Uczeń szybko odkrywa, że roshi nie ma najmniejszej ochoty słuchać żadnych odpowiedzi filozoficznych i w ogóle jakichkolwiek odpowiedzi wyrażonych słowami. Roshi bowiem chce, aby mu „pokazać”. Chce czegoś konkretnego, jakiegoś namacalnego dowodu. Uczeń zaczyna więc przedstawiać mu „próbki rzeczywistości”, takie jak kamienie, liście i gałęzie, krzyki, gesty – po prostu wszystko, co tylko przychodzi mu do głowy. Wszystko to jest jednak konsekwentnie odrzucające, aż uczeń, niezdolny już nic więcej wymyślić, staje desperowany, nie wiedząc, co dalej począć – i w tym właśnie momencie zaczyna on wreszcie posuwać się we właściwym kierunku – „wie, że nie wie”.

Jeśli pierwszym koanem jest Wu Chao-choua, uczeń dostaje polecenie wykazania, dlaczego Chao-chou odpowiedział Wu, czyli „Nie”, na pytanie: „Czy pies ma naturę buddy?” Roshi prosi, aby mu zademonstrować owo „nic”. Chińskie przysłowie mówi, że „jedna dłoń nie może zaklaskać”^e i dlatego też Hakuin zapytał: „Jaki jest dźwięk jednej dłoni?” Czy można słyszeć coś, co nie wydaje dźwięku? Czy można wydobyć jakikolwiek dźwięk z tej jednej rzeczy, która nie ma w co uderzyć? Czy można osiąść jakąkolwiek „wiedzę” o swojej własnej naturze? Cóż za idiotyczne pytanie!

Tym sposobem uczeń zostaje wreszcie doprowadzony do stanu, w którym czuje się całkowicie ogłupiały – zupełnie jakby był uwięziony w olbrzymiej bryle lodu, niezdolny poruszać się i myśleć. Nie wie zupełnie nic: cały świat, włączając jego samego, jest gigantyczną masą czystego zwątpienia. Wszystko, czego słucha i dotyka bądź co widzi, jest równie niepojęte jak „nic” albo „dźwięk jednej dłoni”. Podczas sanzen zachowuje absolutne milczenie. Chodzi lub siedzi przez cały dzień jak w półśnie, świadomy wszystkiego, co dzieje się wokół niego, reagując mechanicznie na bodźce zewnętrzne, lecz całkowicie wszystkim oszołomiony.

Po pewnym czasie trwania w tym stanie przychodzi taka chwila, kiedy owa bryła lodu nagle pęka, kiedy ów narastający ogrom niepojmowalności w jednym mgnieniu oka budzi się do życia. Kwestia, kto lub co to jest, jawi się z całą oczywistością jako absurd – pytanie to było od samego początku całkowicie pozbawione sensu. Nie ma już nikogo, kto mógłby zadać sobie to pytanie czy udzielić na nie odpowiedzi. Pomimo to ta oczywista bezsensowność może się również śmiać i rozmawiać, jeść i pić, biegać w tę i z powrotem, patrzeć na niebo i ziemię, nie mając przy tym odczucia, że wewnątrz tego wszystkiego tkwi jakiś problem – swego rodzaju psychologiczny węzeł. Nie ma żadnego węzła, gdyż „umysł pragnący poznania umysłu” czy „istota pragnąca kontroli nad sobą” została pozbawiona samodzielnego życia i ukazana jako abstrakcja, którą zawsze była. A kiedy ów zaciśnięty węzeł znika, znika również wrażenie, że bryła własnej odrębności opiera się całej reszcie świata. W tym

stadium roshiemu wystarczy jedno tylko spojrzenie na swojego ucznia, aby stwierdzić, że teraz może on rozpocząć prawdziwą naukę zen.

Stwierdzenie, że trening zen może się zacząć dopiero wtedy, gdy został ukończony, nie jest wcale tak paradoksalne, jak to się może wydawać. Jest to po prostu podstawowa zasada mahajany, głosząca, że pradźnia prowadzi do karuny, że przebudzenia nie można prawdziwie doświadczyć, jeśli nie oznacza ono także życia bodhisattwy – wyrażania „wspaniałego użycia” Pustki na pożytek wszystkich obdarzonych świadomością istot.

Na tym etapie roshi zaczyna przedstawiać uczniowi koany, które wymagają przekroczenia ludzkich możliwości w słowie lub w czynie, takie jak:

„Wyciągnij ze swojego rękawa cztery dystrykty Tokio”.

„Zatrzymaj ten statek na pełnym morzu”.

„Przerwij dzwonienie tego dalekiego dzwonu”.

„Dziewczynka przechodzi przez ulicę. Czy to młodsza, czy starsza siostra?”

Koany tego typu już na pierwszy rzut oka są bardziej podchwytliwe niż przedstawione we wstępnej fazie podstawowe zagadki i pokazują uczniowi, że to, co jest dylematem dla myśli, nie stanowi żadnej przeszkody dla działania. Papierowa chusteczka z łatwością staje się czterema dystryktami Tokio, a uczeń rozwiązuje problem młodszej i starszej siostry, drobiąc pretensjonalnie po pokoju niczym dziewczynka. W swej absolutnej „takości” dziewczynka jest bowiem po prostu tym; określenia „siostra”, „młodsza” czy „starsza” są w odniesieniu do niej jedynie czymś względnym. Zrozumiemy być może, dlaczego mężczyzna, który praktykował zazen przez osiem lat, powiedział R. H. Blythe’owi, że „zen to tylko gra słów”, ponieważ zgodnie z zasadą wyłuskiwania drzazgi drzazgą, zen jest wyciąganiem ludzi z płataniny, w jaką się uwikłali, myląc słowa i wyobrażenia z rzeczywistością.

Dalsze praktykowanie zazen wyposaża teraz ucznia w niezmącony, niczym nie ograniczany umysł, w który może on wrzucić koan jak kamyk do sadzawki i po prostu patrzeć, co

jego umysł z nim robi. Po ukończeniu każdego koanu roshi zazwyczaj wymaga od ucznia przedstawienia wiersza z *Zenrin Kushu*, który wyraża sedno właśnie rozwiązanego koanu. Używa się także innych książek, a niedawno zmarły Sokei-an Sasaki, który działał w Stanach Zjednoczonych, odkrył, że wspaniałą pomocą do tego celu jest *Alicja w krainie czarów!* Wraz z postępowaniem treningu koany o fundamentalnym znaczeniu przeplata się koanami o znaczeniu drugorzędym, które rozwijają implikacje podstawowych koanów i dają uczniowi wszechstronne rozeznanie w każdym aspekcie buddyjskiego widzenia wszechświata, ofiarując możliwość całościowego zrozumienia go w taki sposób, że uczeń czuje je każdą cząstką swego ciała. W ten sposób uczy się stosować to widzenie w sytuacjach z codziennego życia.

Ostatnia grupa koanów zajmuje się „Pięcioma Stanami” (*go-i*) – schematycznym przedstawieniem związków pomiędzy wiedzą względną i absolutną, rzeczo-zdarzeniami (*shih*) i ich podstawową zasadą (*li*). Twórcą tego schematu był Tung-shan (807–869), lecz jest on wynikiem kontaktów zen ze szkołą hua-yen (po japońsku – kegon), a doktryna Pięciu Stanów jest ściśle związana z doktryną poczwórnego Dharmadhatu. Stany często przedstawia się za pomocą względnych pozycji zajmowanych przez pana i sługę bądź gospodarza i gościa, które oznaczają odpowiednio podstawową zasadę i rzeczo-zdarzenia. Tak więc mamy:

1. Pan spogląda w dół na sługę.
2. Sługa spogląda w górę na pana.
3. Pan.
4. Sługa.
5. Pan i sługa rozmawiają ze sobą.

Wystarczy tu powiedzieć, że pierwsze cztery stany odpowiadają czterem Dharmadhatu szkoły hua-yen, choć związek ten jest nieco skomplikowany, a piąty odpowiada „naturalności”. Innymi słowy, wszechświat – Dharmadhatu – można postrzegać z kilku równoważnych pozycji – jako wielość, jako jedność, jako jednocześnie jedność i wielość i jako ani nie jedność, ani wielość. Zen jednakże nie zajmuje osta-

tecnie żadnego szczególnego stanowiska, co pozwala na przyjęcie każdego z nich w zależności od okoliczności. Jak mówi Lin-chi:

Czasem odejmuję człowieka (tj. podmiot), lecz nie odejmuję okoliczności (tj. przedmiotu). Czasem odejmuję okoliczności, lecz nie odejmuję człowieka. Czasem odejmuję i człowieka, i okoliczności. Czasem nie odejmuję ani człowieka, ani okoliczności^{*f}.

A czasem, jak mógłby dodać Lin-chi, nie robię nic szczególnego (*wu-shih*)^{**}.

Cykl treningu z użyciem koanów dobiega końca po osiągnięciu stanu doskonałej naturalności i swobody zarówno w świecie absolutnym, jak i względnym, a ponieważ swoboda ta nie jest przeciwstawieniem konwencjonalnego ładu, lecz raczej swobodą „podtrzymującą świat” (*lokasamgraha*), ostatni etap zgłębiania zen obejmuje jego związki z zasadami życia społecznego i klasztornego. Jak to kiedyś powiedział Yun-men: „Ten świat jest taki szeroki; po cóż słuchać dzwonu i przywdziewać ceremonialne szaty?”^{***} W tym miejscu równie dobrze pasuje odpowiedź innego mistrza, udzielona w całkiem innym kontekście: „Jeśli masz jakikolwiek ku temu powód, możesz obciąć mi głowę!” Akt moralny ma bowiem znaczenie moralne tylko wtedy, gdy jest nieskrępowany, nie wymuszany przez rozum czy konieczność. Takie jest także najgłębsze znaczenie chrześcijańskiej doktryny wolnej woli, gdyż działanie „w jedności z Bogiem” oznacza działanie nie wynikające ani z więzów strachu czy dumy, ani z nadziei na pozyskanie nagrody, lecz nacechowane bezinteresowną miłością „nieporuszenie poruszającego”.

Stwierdzenie, że system koanów zawiera pewne niebezpieczeństwa czy też niedociągnięcia, jest równoznaczny stwierdzeniu, że nie ma takiej rzeczy, z której nie można by

* W *Ku-tsun-hsü Yü-lu*, 1. 4, str. 3-4.

** Szczegółowe, aczkolwiek niezwykle zawiślane, omówienie Pięciu Stanów można znaleźć w: Dumoulin i Sasaki (1), str. 25-99.

*** *Wu-men kuan*, 16.

korzystać niewłaściwie. Jest to technika niezwykle wyrafinowana, która doczekała się nawet instytucjonalizacji i z tego powodu nietrudno tu o pretensjonalność i sztuczność. Dzieje się tak jednakże z każdą techniką, nawet tak nietechniczną jak metoda braku metody mistrza Bankeia. I ona może się stać fetyszem. Ważne jest jednak, aby zdać sobie sprawę, w jakiej sytuacji najłatwiej o owe niedociągnięcia; wydaje mi się, że w wypadku treningu opartego na koanach możemy mówić o dwóch takich sytuacjach.

Pierwszym niebezpieczeństwem jest utrzymywanie, że koany są jedynym sposobem prawdziwego urzeczywistnienia zen. Można oczywiście przyjąć, że zen – pomijając kwestię przebudzenia – to właśnie taki styl prezentowania zasad buddyizmu, jaki cechuje koany. W tym wypadku jednak szkoła soto to nie zen i nigdzie na całym świecie go nie spotkamy z wyjątkiem owej szczególnej jego tradycji kultywowanej przez odłam rinzai. Zen określony w ten sposób traci swą uniwersalność i staje się równie egzotyczny i uwarunkowany kulturowo jak teatr no^{*} albo sztuka chińskiej kaligrafii. Z naszego zachodniego punktu widzenia taki zen może pociągać jedynie miłośników „japońszczyzny”, romantyków lubiących bawić się w Japończyków. W takim romantyzmie nie ma oczywiście nic złego, nie ma bowiem czegoś takiego jak „czysta” kultura i jeśli czerpiemy z dorobku innych narodów, przydajemy naszemu życiu odmiany i smaku. Lecz przecież zen oferuje znacznie więcej niż samo tylko wzbogacenie kultury.

Drugie, znacznie poważniejsze niebezpieczeństwo może powstać z przeciwstawienia satori owemu przemożnemu „poczuciu powątpiewania”, tak świadomie pobudzanemu przez niektórych mistrzów stosujących metodę koanów. Takie przeciwstawianie sprzyja powstaniu dualistycznego satori. Stwierdzenie, że satori jest tym głębsze, im bardziej intensywne są poprzedzające je poszukiwania i wysiłki, ozna-

* Teatr no – jedna z najstarszych na świecie, tradycyjna japońska forma teatralna, uprawiana do dziś. Aktorzy nie odgrywają przedstawienia, lecz szkicują główny przebieg akcji za pomocą ubioru i ruchu, przy akompaniamencie muzyki (przyp. tłum.).

cza pomylenie satori z towarzyszącymi mu, czysto emocjonalnymi, stanami. Wyrażając to inaczej: jeśli ktoś chce doświadczyć upajającego uczucia lekkości, zawsze może pochodzić sobie przez jakiś czas w obciążonych ołowiem butach – a potem je zdjąć. Ulga będzie z całą pewnością wprost proporcjonalna do czasu noszenia takich butów oraz masy użytego ołowiu. Na takiej samej zasadzie opiera się stara sztuczka stosowana przez religijnych innowatorów, którzy wzbudzają w swoich słuchaczach stan wielkiego uniesienia, zaszczepiając im najpierw przytłaczające poczucie winy, a następnie likwidując je poprzez wiarę w Jezusa. Lecz takie „uniesienia” nie trwają długo i o przypominającym je satori Yün-feng powiedział: „Ten mnich, który doświadczy jakiegokolwiek satori, poleci wprost do piekła niczym mknąca strzała”^{*}.

Przebudzenie nie może się niemal obejść bez odczucia ulgi, ponieważ oznacza koniec owego nieustającego psychologicznego skurczu, wynikającego z prób uchwycenia umysłu za pomocą umysłu, czego rezultatem jest powstanie ego wraz z wszystkimi jego konfliktami i lękami. Po pewnym czasie uczucie ulgi stopniowo zanika, czego nie można powiedzieć o przebudzeniu – chyba że ktoś pomylił je z owym uczuciem ulgi i próbował je wyzyskać do nurzania się w rozkoszy. Przebudzeniu towarzyszy jedynie przez przypadek uczucie przyjemności czy ekstazy, a doświadczenie wielkiej emocjonalnej ulgi jest stanem tylko chwilowym. W głębi swej istoty przebudzenie jest po prostu zaprzestaniem używania umysłu w sposób sztuczny i absurdalny. Poza tym przebudzenie to wu-shih – nic szczególnego – jako że jego prawdziwa treść nigdy nie jest konkretnym przedmiotem wiedzy czy doświadczenia. Według buddyjskiej doktryny Czterech Rzeczy Niewidzialnych, Pustka (*śunja*) jest dla buddy tym, czym woda dla ryby, powietrze dla człowieka i natura rzeczy dla błądzących – czymś niepojętym.

Jest chyba oczywiste, że to, co składa się na naszą najbardziej konkretną i podstawową istotę, nigdy nie stanie się

^{*} Ku-tsun-hsü Yü-lu, 41.

wyraźnie określonym przedmiotem wiedzy. Wszystko, co jesteśmy w stanie poznać – życie i śmierć, światło i ciemność, przedmiot i pustka – zawsze będzie względnym obliczem czegoś równie niepojętego jak kolor przestrzeni. Przebudzenie nie oznacza poznania, czym jest otaczająca nas rzeczywistość. Jak w pewnym wierszu z antologii *Zenrin*:

*Gdy motyle siadają na nowo zasadzonych kwiatach,
Bodhidharma mówi: „Nie wiem”^{*}.*

Przebudzenie oznacza poznanie, czym rzeczywistość nie jest. Oznacza zaprzestanie utożsamiania się z jakimkolwiek przedmiotem wiedzy. Podobnie jak każde stwierdzenie o podstawowej substancji czy energii rzeczywistości musi być pozbawione sensu, tak samo jakiekolwiek stwierdzenie na temat tego, co składa się na podwaliny „mojej istoty”, również musi być szczytem głupoty. Błądzenie wynika z przyjęcia za zdroworozsądkową podstawę fałszywego założenia metafizycznego; rodzi się z nieświadomej ontologii i epistemologii zwykłego człowieka, z jego cichego założenia, że jest „czymś”. Przyjęcie założenia, że „jestem niczym”, byłoby rzecz jasna równie błędne, ponieważ „coś”, i „nic”, „istnienie”, i „nieistnienie” są pojęciami współzależnymi i na równi przynależą do tego, co „poznawane”.

Jedna z metod rozluźniania mięśni rozpoczyna się od zwiększania napięcia mięśniowego po to, aby poczuć, czego nie należy robić^{*}. Analogicznie, używanie wstępnych koanów może mieć jakiś sens jako metoda wzmaganie bezsensownych starań umysłu zmierzającego do uchwycenia samego siebie. Utożsamianie jednak satori z towarzyszącym mu uczuciem ulgi, z wrażeniem rozluźnienia jest najzupełniej mylące, ponieważ satori to zaprzestanie wysiłków, a nie odczucie, że się to robi. Tak więc świadomym obliczem życia zen nie jest satori – pierwotny umysł – lecz wszystko to, co w sposób nieskrępowany robimy, widzimy i czujemy po ustąpieniu owego umysłowego skurczu.

Z tego punktu widzenia prosta wiara Bankeia w „Nieną-

^{*} Zob. Edmund Jacobson, *Progressive Relaxation* (Relaksacja progresywna, Chicago 1938).

rodzony umysł”, a nawet pogląd Shinrana na Nembutsu*, również są drogami wiodącymi do satori. Aby „zaprzestać wysiłków”, nie zawsze trzeba przechodzić samego siebie w próbach uchwycenia, zanim staną się one nie do zniesienia. Istnieje również przeciwstawienie tej forsownej metody – judo, czyli „łagodna droga”, polegająca na zrozumieniu, że umysł, owa pierwotna rzeczywistość, pozostaje spontaniczny i nieuchwytny bez względu na to, czy staramy się go ogarnąć, czy też nie. Czynienie bądź nieczynienie zanika jako zupełnie pozbawione znaczenia. Przekonanie, że trzeba ogarniać lub że nie należy ogarniać, że trzeba dać sobie pełną swobodę lub że nie należy dawać sobie pełnej swobody, powoduje jedynie utrzymywanie złudzenia, że ego jest rzeczywiste i że jego machinacje są skuteczną przeszkodą dla tao. Poza spontanicznym działaniem „Nienarodzonego umysłu” wszelkie podobne wysiłki lub ich zaniechanie są po prostu niczym. Używając bardziej metaforycznego języka Shinrana, człowiek musi jedynie usłyszeć o „zbawiennej przysiędze” Amitabhy i wypowiedzieć jego Imię – Nembutsu – choćby raz, nie martwiąc się, czy wierzy, czy nie, lub czy wyzbył się wszelkich żądy, czy też nie. Wszystkie podobne zmartwienia są próżnością ego. Tak to widział mistyk Kichibei z sekty shin-shu:

Kiedy wszelkie wyobrażenie o drzemającej w nas sile opartej na systemie wartości moralnych i dyscyplinie zostaje usunięte, nie pozostaje w nas nic, co mogłoby orzec, że jest słuchaczem, i właśnie dlatego dociera do nas wszystko, co słyszymy**.

Tak długo, jak myślimy o tym, aby słuchać, nie jesteśmy w stanie słyszeć wyraźnie i tak długo, jak myślimy o tym, aby starać się lub nie starać pozwolić sobie na pełną swobodę, nie jesteśmy w stanie tego zrobić. Pomimo to, niezależnie do tego, czy myślimy o tym, aby słuchać, czy też nie, uszy i tak słyszą i nic nie może powstrzymać docierających do nich dźwięków.

* Nembutsu – skrót od Namu Amida Butsu (przyp. red.).

** W: Suzuki (10), str. 130.

Zaletą metody koanów jest być może to, że – wzięwszy pod uwagę ogólne wychowanie ucznia – nie ma ona wad drugiej metody, która jest zbyt subtelna i zbyt narażona na błędne jej interpretacje, szczególnie przez tych mnichów, którzy mogliby aż nadto skwapliwie użyć jej jako wymówki do zbijania bąków po klasztorze i pędzenia próżniaczego życia na koszt świątobliwych wiernych. Z całą pewnością z tego też względu tak podkreślane przez mistrzów z czasów dynastii T'ang „nie-szukanie” ustąpiło bardziej energicznej metodzie stosowania koanów, która wyczerpuje siłę egoistycznej woli. Pozbawiony metody zen mistrza Bankeia nie daje żadnych podstaw do stworzenia szkoły czy instytucji, gdyż mnisi, jeśli tylko chcą, mogą iść swoją drogą i zająć się rolnictwem albo rybołówstwem. W rezultacie znikają wszelkie zewnętrzne oznaki zen: nie ma już palca wskazującego na księżyc Prawdy – bodhisattwa może rozpocząć swe dzieło wyzwiania wszystkich istot, choć ciągle istnieje ryzyko pomylenia palca z księżycem.

Zen w sztuce

Mamy to szczęście, że możemy nie tylko słuchać o zen, lecz również go oglądać. Jako że „raz pokazać to tyle, co sto razy powiedzieć”, wyrażenie zen w sztuce jest dla nas jednym z najbardziej bezpośrednich sposobów jego zrozumienia. Tym bardziej że symbolizm form sztuki powstałych pod wpływem zen odbiega od symbolizmu pozostałych rodzajów sztuki buddyjskiej, a także od form sztuki „religijnej” w ogóle. Ulubionym motywem artystów zen – czy to malarzy, czy poetów – jest to, co nazwalibyśmy przedmiotem naturalnym, konkretnym i świeckim. Nawet wtedy, kiedy biorą oni na warsztat Buddę bądź Patriarchów i mistrzów zen, przedstawiają ich w sposób szczególnie prostolinijszy i ludzki. Oprócz tego formy sztuki zen nie są jedynie – czy też przede wszystkim – sposobem przedstawiania rzeczywistości. Nawet w malarstwie dzieła sztuki nie uważa się li tylko za przedstawienie natury, lecz również za samo dzieło natury. Stosowana technika to bowiem sztuka braku sztuki lub – jak ją określił Sabro Hasegawa – „kontrolowany przypadek”, dzięki któremu obrazy powstają równie naturalnie jak skały i trawy, które przedstawiają.

Nie oznacza to, że formy sztuki zen są jedynie dziełem okoliczności, kwestią zanurzenia węża w tuszu i pozwolenia mu na swobodne wicie się po arkuszu papieru. Chodzi tu raczej o to, że w zen nie ma dwoistości, nie ma konfliktu pomiędzy naturalnym elementem przypadku i ludzkim elementem kontroli. Zdolności twórcze ludzkiego umysłu nie są bardziej sztuczne niż czynności wzrostu u roślin i pszczół, tak więc z punktu widzenia zen w stwierdzeniu, że technika artystyczna jest zdyscyplinowaną spontanicznością

i spontanicznym zdyscyplinowaniem, nie ma żadnej sprzeczności.

Formy sztuki świata zachodniego wyrastają z tradycji duchowych i filozoficznych, według których duch jest oddzielony od przyrody i zstępuje z nieba, aby ją formować niczym obdarzona inteligencją energia formująca bierną i oporną materię. Tak więc Malraux zawsze mówi o artyście „podbijającym” swoje tworzywo, podobnie jak nasi alpiści i naukowcy mówią o zdobywaniu szczytów czy podboju przestrzeni kosmicznej. Dla Chińczyków i Japończyków takie stwierdzenia są groteskowe. Przecież kiedy się wspinaemy, wznosząc nas tyleż nasze własne nogi, ile sama góra, a kiedy malujemy, rezultat naszej pracy jest w równej mierze określany przez nasze własne ręce, co przez pędzel, tusz i papier.

Poprzez taoizm, konfucjanizm i zen wyraża się mentalność, która czuje się w otaczającym nas wszechświecie jak ryba w wodzie i postrzega człowieka jako integralną część środowiska, w którym żyje. Ludzka inteligencja nie jest przybyłym z daleka uwięzionym duchem, lecz pewnym aspektem całego współzależnie wyważonego organizmu świata przyrody, którego zasady zostały po raz pierwszy szerzej opisane w *Księdze przemian*. Niebo i ziemia są na równi częściami tego organizmu, a natura jest w nie większym stopniu naszą matką, co naszym ojcem, gdyż tao, dzięki któremu działa, przejawia się pierwotnie w yang i yin – pierwiastkach męskim i żeńskim, pozytywnym i negatywnym, które znajdując się w stanie dynamicznej równowagi, utrzymują porządek całego świata. U źródeł kultury Dalekiego Wschodu leży odkrycie, że przeciwności są współzależne i stąd w istocie rzeczy harmonijne. Sprzeczność jest zawsze stosunkowo powierzchowna, w ostatecznym rozrachunku bowiem nie może być konfliktu tam, gdzie pary przeciwieństw są nawzajem od siebie uzależnione. Stąd też nasze ostre rozgraniczenia na ducha i naturę, podmiot i przedmiot, dobro i zło, artystę i tworzywo są tej kulturze całkowicie obce.

We wszechświecie, którego fundamentalną zasadą nie jest ścieranie się przeciwieństw, lecz względność, nie istnieje

je celowość, ponieważ nie ma zwycięstwa, które można by odnieść, i nie ma zamierzeń, które można by zrealizować. Jak bowiem pokazuje sam świat, każde zamierzenie jest pewną skrajnością, końcem na pewnej skali, i może istnieć jedynie w odniesieniu do swego przeciwległego końca. Ponieważ świat nigdzie nie zmierza, nie ma potrzeby się spieszyć. Można, idąc śladem samej natury, „rozluźnić się”; w języku chińskim „zmiany” przyrody i „swoboda” są wyrażane tym samym słowem – *i*^a. Oto pierwsza zasada zgłębiania sztuki zen i w ogóle jakiejkolwiek sztuki Dalekiego Wschodu: pośpiech – wraz ze wszystkim, co się z nim wiąże – jest zgubny. Nie istnieje przecież żaden cel do osiągnięcia. W momencie pojawienia się wyobrażenia celu ćwiczenie się w kanonach określonej sztuki – doskonalenie samych wymogów jej techniki – staje się niemożliwe. Na ćwiczeniu pisania chińskich ideogramów pod okiem czujnego i krytycznego mistrza można spędzić całe dnie i miesiące. Mistrz przygląda się swemu uczniowi niczym ogrodnik, który obserwuje rosnące drzewo, i chce, aby miał on postawę owego drzewa – postawę bezcelowego wzrastania, bez możliwości pójścia na skróty, gdyż każde stadium procesu jest zarówno początkiem, jak i końcem. Stąd też najbardziej wprawny mistrz nie jest bardziej zadowolony ze swoich „osiągnięć” niż najbardziej niezdarny początkujący.

Może się to wydać paradoksalne, ale życie wypełnione osiąganiem celów jest pozbawione jakiejkolwiek treści i sensu. Upływa ono człowiekowi na wiecznym pośpiechu i wszystko mu umyka. Ten, kto wiecie niespieszne, bezcelowe życie, niczego nie traci, dopiero wtedy bowiem, gdy nie istnieje żaden cel i nie ma się dokąd spieszyć, ludzkie zmysły są całkowicie otwarte na otaczający świat. Brak pośpiechu oznacza również pozostawianie spraw ich naturalnemu biegowi, szczególnie wtedy, gdy ma się poczucie, że owa naturalna kolej rzeczy wynika z praw nieobcych ludzkiej inteligencji. Jak bowiem widzieliśmy, taoistyczny umysł niczego nie wytwarza – nie wymusza – lecz pozwala wszystkiemu „rosnąć”. Kiedy się dostrzeżga, że ludzki umysł jest tak samo wyrazem owej spontanicznej równowagi pomiędzy yang i yin

jak świat zjawisk naturalnych, w oddziaływaniu na swoje otoczenie nie odczuwa się konfliktu, ingerencji z zewnątrz. Stąd też różnicy pomiędzy wymuszaniem a przyzwalaniem na swobodne rośnięcie nie można wyrazić pod postacią określonych przepisów mówiących o tym, co powinno, a czego nie powinno się robić, różnica bowiem leży przede wszystkim w jakości czynności i uczuciu w niej wyrażanym. Trudność, jaką opisanie tych zagadnień sprawia słuchaczom z Zachodu, wynika z tego, że ludzie, którzy się spieszą, nie potrafią odczuwać.

Opisana powyżej postawa została bodaj najlepiej wyrażona w sztuce poprzez malarstwo i poezję. Chociaż mogłoby się wydawać, że sztuka zen ogranicza się do bardziej subtelnych przejawów kultury, należy pamiętać, że o każdym niemal zawodzie i rzemiośle mówi się w Japonii *do*, które to słowo znaczy „tao” albo „droga”; poniekąd w podobny sposób zwykło się dawniej na Zachodzie mawiać o niektórych rzeczach „misterium”. Do pewnego stopnia każde do było niegdyś świecką metodą przyswajania sobie zasad taoizmu, zen i konfucjanizmu, podobnie jak bardziej współczesne wolnomularstwo jest reliktem czasów, kiedy rzemiosło murarskie było sposobem wstąpienia do grupy kultuwującej pewną tradycję duchową. Nawet we współczesnej Osace niektórzy spośród starszych kupców postępują według do czy też sposobu prowadzenia handlu opartego na shingaku – systemie psychologicznym blisko spokrewnionym z zen.

Po prześladowaniach chińskiego buddyzmu w 845 roku zen przez pewien czas był nie tylko dominującą formą buddyzmu, lecz również czynnikiem, który wywarł najsilniejszy wpływ duchowy na rozwijającą się kulturę Chin. Wpływ ten osiągnął punkt szczytowy za czasów Południowej Dynastii Sung (1127–1279) i w okresie tym klasztory zen stały się głównymi ośrodkami chińskiej nauki. Świeccy uczeni, zarówno konfucjaniści, jak i taoiści, zatrzymywali się w nich, aby pogłębiać swoją wiedzę, dzięki czemu mnisi zen mogli z kolei zaznajamiać się z chińskimi naukami klasycznymi. Jako że pisanie i poezja należały do najważniejszych zajęć chińskich uczonych, a chiński sposób malowania jest bardzo

zbliżony do pisania, role uczonego, artysty i poety nie były zbyt wyraźnie rozgraniczone. Chiński uczony z wyższych sfer nie był naukowcem o wąskiej specjalności, a ograniczanie zainteresowań i czynności do spraw czysto „religijnych” było całkowicie sprzeczne z naturą mnicha zen. Wobec tego pola poszukiwań filozoficznych, naukowych, poetyckich i artystycznych po obu stronach zostały niezwykle mocno użyżnienione, a głównym wątkiem samych przedsięwzięć stało się charakterystyczne dla taoizmu i zen wyczucie „naturalności”.

W tym to właśnie okresie Eisai i Dogen przybyli z Japonii, aby powrócić do swego kraju z zen, a ich śladem do Chin pociągnął nieprzerwany strumień japońskich uczonych mnichów, pragnących przywieźć ze swoich podróży nie tylko zen, lecz również wszystkie pozostałe wytwory chińskiej kultury. Statki pełne mnichów, stanowiące niemal pływające klasztory, kursowały pomiędzy Chinami a Japonią, przewożąc nie tylko sutry i klasyczną chińską literaturę, lecz także herbatę, jedwab, wyroby garncarskie, kadzidło, obrazy, lekarstwa, instrumenty muzyczne i wszelkie zdobycze kultury Kraju Środka – nie wspominając o chińskich artystach i rzemieślnikach.

Najbardziej odpowiadający wrażliwości zen był kaligraficzny styl malarski, w którym nakładano czarny tusz na papier lub jedwab, a dzieło było zazwyczaj zarówno obrazem, jak i wierszem. Chiński czarny tusz przybiera ogromną paletę odcieni w zależności od ilości zawartej w nim wody, a sam występuje w niezliczonych odmianach, uzależnionych od jakości i „kolorów” jego czerni. Tusz wyrabia się w postaci pałeczek, a przygotowuje się go do nałożenia, nalewając odrobinę wody na płaską kamienną podstawkę, na której następnie rozciera się pałeczkę aż do uzyskania pożądanej gęstości. Piszę się lub maluje ostro zakończonym pędzelkiem osadzonym w bambusowej oprawce, trzymając go pionowo i nie opierając nadgarstka na papierze. Miękkie włosie nadaje pociągnięciom pędzelka olbrzymią różnorodność. Ponieważ naciska się nim bardzo lekko, a po to, aby tusz mógł się rozplýwać równomiernie, pędzelek należy przesu-

wać po chłonnym papierze bez zatrzymywania, jego prowadzenie wymaga swobodnego ruchu ręki i ramienia, tak jakby w grę wchodził raczej taniec niż pisanie na papierze. Krótko mówiąc, jest on doskonałym narzędziem do wyrażania niezachwianej spontaniczności i jedno jego pociągnięcie wystarczy, aby „obnażyć” swoje wnętrze przed doświadczonym obserwatorem.

Możliwe, że sumi-e, jak Japończycy nazywają ten styl malarski, mógł być doskonały już za czasów dynastii T'ang przez niemal legendarnych mistrzów Wu Tao-tzu (ok. 700–760) i Wang-weia (ok. 698–759). Autentyczność przypisywanych im dzieł jest jednakże wątpliwa, chociaż mogą one pochodzić już z dziewiątego wieku. Jest wśród nich obraz tak charakterystyczny dla zen, jak impresjonistyczny wodospad przypisywany Wang-weiowi – ogłuszający strumień czystej potęgi, oddany kilkoma lekko wygiętymi śladami pędzelka pomiędzy dwoma spiętrzeniami skał. Wielki okres rozwoju styl ten przeżywał bez wątpienia za czasów dynastii Sung (959–1279), a jego przedstawicielami byli tacy malarze, jak Hsia-kuei, Ma-yüan, Mu-ch'i czy Liang-k'ai.

Mistrzowie z okresu panowania dynastii Sung byli przede wszystkim pejzażystami, twórcami tradycji „malarstwa przyrodniczego”, nie mającego sobie równych bodaj nigdzie na świecie. Ukazują nam bowiem życie przyrody – gór, rzek i jezior, mgieł, skał, drzew i ptaków – tak jak odczuwają je taoiści i buddyści zen. Jest to świat, w którym człowiek żyje, lecz nad którym nie stara się zapanować; świat wystarczający samemu sobie, gdyż nie został „stworzony” przez nikogo i nie ma przed sobą żadnego celu. Jak powiedział Hsüan-chüeh:

Ponad rzeką – jaśniejący księżyc; w sosnach – wzdychający wiatr;

*Przez całą noc taka błoga cisza – dlaczego? I dla kogo?**^b

Pejzaże z tego okresu nie są wcale tak baśniowe i stylizowane, jak często twierdzą zachodni krytycy; kiedy podróżu-

* Cheng-tao Ke, 24.

je się w podobnym terenie – po górzystym, spowitym mgłą kraju – ogląda się takie krajobrazy za każdym zakretem drogi i jest najzupełniej oczywiste, że zdjęcia zrobione tam przez fotografa wyglądałyby dokładnie tak samo jak chińskie płótna. Jedną z najbardziej uderzających cech pejzażu z okresu dynastii Sung, jak również malarstwa sumi-e w ogóle, jest pozostawienie na obrazie stosunkowo dużej ilości pustej przestrzeni. Odnosi się wrażenie, że pustka ta jest częścią obrazu, a nie jedynie nie zamalowanym tłem – wypełniając tylko jeden narożnik płótna, artysta ożywia całą przestrzeń. Szczególnie Ma-yüan był mistrzem tej techniki, która sprowadza się niemal do „malowania bez malowania” lub też, jak czasem mówią buddyści zen, do „grania na pozbawionej strun lutni”. Cały sekret polega na tym, aby wiedzieć, jak wypośrodkować pomiędzy formą i pustką i – co najważniejsze – aby wiedzieć, kiedy „powiedziało się” już wystarczająco dużo. Zen nie psuje bowiem ani przeżycia estetycznego, ani przeżycia satori dołączaniem, w ramach wyjaśnienia, dodatkowych spostrzeżeń i uczonego komentarza. Co więcej, scena tak nierozzerwalnie złączona z pustą częścią obrazu oddaje wrażenie „wspaniałej Pustki”, z której nagle się wyłania przedstawiane zdarzenie.

Równie imponujące jest mistrzostwo w posługiwaniu się pędzlem – perfekcyjne opanowanie ruchów, od subtelnych, nadzwyczaj eleganckich, po znamionujące nieokrzesałą żywiołowość; zachwycają zarówno przedstawione w najdrobniejszych szczegółach drzewa, jak i grube zarysy i wielkie połacie o fakturze nadanej przez „kontrolowane i przypadkowe” ślady odstających włosów pędzelka i nierównomierne rozłożenie tuszu. Artyści zen do dziś stosują tę technikę w tak zwanym stylu zenga, gdzie rysuje się chińskie ideogramy, koła, pędy bambusa, ptaki czy postacie ludzkie owymi śmiałymi, silnymi pociągnięciami, które nie przestają żyć nawet po odłożeniu pędzla. Po Mu-ch'i największym bodaj mistrzem żywiołowego pędzla był japoński mnich Sesshu (1421–1506), który w swej cudownej technice stworzył zarówno niezwykle subtelne obrazy sosen i ptaków oraz pejzaży górskich przypominających dzieła Hsia-kueia, jak i nie-

mal oszalałe życiem krajobrazy, do których używał nie tylko pędzla, lecz również całych garści umoczonej w tuszu słomy, aby uzyskać odpowiednik faktury „leczących włosów”.

Zachodniego obserwatora od razu uderza w tych obrazach brak symetrii, konsekwentne unikanie regularnych, geometrycznych kształtów, czy to prostych, czy zakrzywionych. Charakterystyczny ślad pędzla jest poszarpany, kostropaty, nieregularnie powykręcany, pospieszny bądź ogólnikowy – zawsze bardziej spontaniczny niż zgodny z oczekiwaniami. Nawet wtedy, gdy mnich lub artysta zen rysuje pojedynczy okrąg – jeden z najczęściej spotykanych motywów zengi – jest on nie tylko nieco spłaszczony i wypaczony, lecz sama faktura linii pełna jest życia i zacięcia, z przypadkowymi kleksami i niedociągnięciami „żywiłowego pędzla”. W ten bowiem sposób okrąg abstrakcyjny i „doskonały” staje się konkretny i naturalny – staje się żywy; tak samo skały i drzewa, chmury i rzeki wtedy najbardziej zdają się Chińczykowi przypominać siebie, gdy jak najmniej przypominają zrozumiałe formy, które wychodzą spod ręki geometry i architekta.

Nauka zachodnia uczyniła przyrodę zrozumiałą, operując występującymi w niej symetriami i regularnościami, rozkładając jej najbardziej odporne formy na części składowe o regularnych i mierzalnych kształtach. W rezultacie mamy skłonność do widzenia natury i traktowania jej jako „porządku”, z którego „wypreparowany” został element spontaniczności. Taki porządek jest jednak mają i „prawdziwa takłość” rzeczy nie ma nic wspólnego z czysto pojęciową jałowością doskonałych kwadratów, okręgów czy trójkątów – chyba że przez spontaniczne zrządzenie losu. Z tego też powodu człowiek Zachodu wpada w rozpacz, gdy upadają uporządkowane koncepcje wszechświata, a wszystkimi zachowaniami świata fizycznego, jak się okazuje, rządzi „zasada nieokreśloności”^{*}. Wydaje się to nam bezsensowne i nieludzkie, lecz

^{*} Zasada nieokreśloności (nieoznaczoności) Heisenberga – twierdzenie o niemożności jednoczesnego określenia z dowolną dokładnością wartości par pewnych wielkości fizycznych charakteryzujących układ opisywany za pomocą mechaniki kwantowej (przyp. tłum.).

poznanie chińskich i japońskich form sztuki może nam dać całkiem nowe spojrzenie na nasz świat w jego żywej – i ostatecznie nieuniknionej – rzeczywistości.

Mu-ch'i i Liang-k'ai namalowali wiele obrazów Patriarchów i mistrzów zen, których przedstawiali głównie jako odrzuconych szaleńców – groźnie patrzących, krzyczących, objających się bez celu lub śmiejących się do rozpuku na widok gnanych wiatrem liści. Za swoje ulubione motywy – symbole zen – wybrali dwóch obłąkanych pustelników, Han-shana i Shih-tego, oraz niezwykle korpulentnego bożka Putaia, uzupełniając przepyszny inwentarz beztroskich włóczęgów i rzeźmieszków ucieleśniających wspaniałą niedorzeczność i pustkę życia zen. Zen – a do pewnego stopnia również taoizm – to bodaj jedyna tradycja duchowa, która jest na tyle mocna, by jej wyznawcy mogli sobie pozwolić na ironizowanie na jej temat, lub też na tyle bezpretensjonalna, by mogli się śmiać nie tylko ze swojej religii, lecz również poprzez nią. W tych obłąkanych postaciach artyści zen ukazują coś więcej niż tylko parodię swego wu-shin, czyli „bezmyślnego” sposobu życia, tak bowiem jak „geniuszowi do wariata niedaleko”, istnieje znacząca paralela pomiędzy niedorzecznym bełkotaniem beztroskiego wariata i bezcelowym życiem zen starego mędrca. Jak w wierszu ze zbioru *Zenrin*:

*Dzikię gęsi nie myślą rzucać swego obrazu;
Wodzie nie w głowie przyjmować ich odbicie.*

Tak więc bezcelowe życie jest stałym motywem w każdej dziedzinie sztuki zen, wyrażającym wewnętrzną postawę artysty podążającego donikąd w pozbawionej czasu teraźniejszości. Wszyscy ludzie miewają od czasu do czasu podobne chwile i właśnie w takich momentach dociera do nich z niezwykle wyrazistością ów strzępek świata, który roztacza tak cudowną poświatę nad nieużytkami pamięci – zapach palących się liści w zamglony jesienny poranek, skąpane w słońcu gołębie przelatujące na tle ołowianej chmury nadciągającej burzy, grzmot odległego wodospadu o zmierzchu czy urwany krzyk nieznanego ptaka gdzieś w sercu lasu. W sztuce zen każdy pejzaż, każdy szkic targanego wiatrem

bambusa czy samotnych skał jest echem takich właśnie chwil.

Nastrój podobnej chwili, skłaniający do samotności i ciszy, nazywa się *sabi*^c. Gdy artysta odczuwa przygnębienie lub smutek i w tym stanie uczuciowej pustki spostrzega coś raczej pospolitego i skromnego w swej niewiarygodnej „takości”, nastrój taki nazywa się *wabi*^d. Chwila wywołująca jeszcze intensywniejsze, nostalgiczne uczucie smutku związane z jesienią i stopniowym zanikaniem świata zwie się *aware*^e. Gdy zaś artystyczna wizja jest nagłym uświadomieniem sobie czegoś tajemniczego i dziwnego, ocierającego się o coś, co na zawsze pozostanie zagadką, towarzyszący jej nastrój nazywany jest *yugen*^f. Te praktycznie niemożliwe do przetłumaczenia japońskie słowa są określeniami czterech podstawowych nastrojów opisujących *furyu*^g, czyli ogólny stan „ducha” zen podczas przeżywania owych bezcelowych momentów w życiu.

Japonia, zainspirowana przez mistrzów okresu Sung, wydała na świat całą rzeszę wybitnych malarzy stosujących technikę *sumi-e*, których dzieła zaliczane są dziś do najcenniejszych skarbów narodowych – Muso Kokushiego (1275–1351), Cho Densu (zm. 1431), Shubuna (1414–1465), Sogę Jasoku (zm. 1483), Sesshu (1421–1506), Miyamoto Musashiego (1582–1645) i wielu innych. Godne uwagi obrazy stworzyli również wielcy mnisi zen, Hakuin oraz Sengai (1750–1837). Sengai wykazywał talent w dziedzinie malarstwa abstrakcyjnego, tak zaskakująco przypominającego malarstwo dwudziestego wieku, że nietrudno zrozumieć, dlaczego tak wielu współczesnych malarzy interesuje zen.

Pod koniec szesnastego wieku japońscy artyści rozwinęli jeszcze bardziej sugestywny i „niedbały” styl *sumi-e* zwany *haigą*, będący obrazowym dodatkiem do wierszy *haiku*. Dodatki te rozwinęły się z *zengi* – luźnych szkiców mnichów zen, które towarzyszyły wierszom z *Zenrin Kushu* i powiedzeniom z różnych *mondo* i *sutr*. Zenga i *haiga* reprezentują najbardziej „skrajną” formę malarstwa *sumi-e* – najbardziej spontaniczną, najmniej artystyczną i surową, pełną owych „kontrolowanych i przypadkowych” pociągnięć pędzla, wyrażających wspaniałą bezsensowność samej przyrody.

Mistrzowie zen od najdawniejszych czasów faworyzowali krótkie, enigmatyczne wiersze – lakoniczne i bezpośrednie zarazem, tak jak udzielane przez nich odpowiedzi na temat buddyzmu. Wiele z nich – jak te, które cytowaliśmy z *Zen-rin Kushu* – zawiera jawne odniesienia do zen i jego zasad. Podobnie jednak jak „Trzy funty Inu!” T’ung-shana były odpowiedzią pełną zen, jakkolwiek nie na jego temat, tak też najbardziej ekspresyjna poezja zen to taka poezja, która „nie mówi nic”, czyli taka, która – inaczej rzecz ujmując – nie jest wykładnią żadnej filozofii czy komentarzem na temat życia. Pewien mnich spytał Feng-hsüeha: „Gdy zarówno mowa, jak i milczenie są nie do przyjęcia, jak można dowieść zrozumienia koanu, nie popełniając błędu?” Mistrz odparł:

*Nigdy nie zapomnę Kiangsu w marcu –
Ten krzyk przepiórki, ta masa pachnących kwiatów!**^h

Podobnie jak w malarstwie, tak i tutaj żywa chwila została wyrażona w swej czystej „takości” – choć szkoda, że trzeba to tak nazwać – i mistrzowie często cytowali klasyczną poezję chińską w ten sposób, korzystając z dwuwierszy lub czterowierszy, które jedynie wskazywały, nic poza tym nie mówiąc.

Zapozycanie dwuwierszy ze starych chińskich tekstów pieśni było także częstą praktyką w kręgach literackich i na początku jedenastego wieku Fujiwara Kinto zebrał antologię takich urywków – zawierającą również krótkie japońskie wiersze waka** – pod tytułem *Roeishu*, *Zbiór czystych pieśni*. Takie wykorzystanie poezji wyraża bez wątpienia taki sam rodzaj wizji artystycznej, jaką odnajdujemy w obrazach Ma-yüana i Mu-ch’iego, takie samo wykorzystanie pustej przestrzeni, ożywionej kilkoma pociągnięciami pędzelka. W poezji tą pustą przestrzenią jest cisza, której otoczenia wymaga dwuwiersz – cisza umysłu, który nie myśli o wier-

* *Wu-men Kuan*, 24.

** Waka – dworska poezja japońska, której rozkwit przypada na VI–VIII w. i do której zalicza się kilka rodzajów form poetyckich. Określenie to stosuje się również wymiennie z terminem *tanka*, oznaczającym „krótki wiersz” – podstawową japońską formą poetycką (przyp. tłum.).

szu, lecz odczuwa wrażenia przez niego wywoływane – tym silniejsze, że wyrażone tak niewielką liczbą słów.

Przed nastaniem siedemnastego wieku Japończycy doprowadzili tę poezję „bez słów” do doskonałości w haiku, wierszach składających się jedynie z siedemnastu sylab, które porzucają swój temat niemal zaraz po jego podjęciu. Ludziom, którym obca jest kultura Japonii, haiku mogą się wydać zaledwie początkiem wiersza lub nawet tylko jego tytułem, przy czym przekazanie w przekładzie efektu związanego z jego brzmieniem i rytmem jest niemożliwe. Pomimo to tłumaczenie jest zazwyczaj w stanie oddać treść wiersza, i to jest najważniejsze. Istnieje, rzecz jasna, wiele haiku, które są równie sztuczne jak japońskie obrazki na tanich tackach z laki przeznaczonych na eksport. Należy jednak pamiętać, że dobre haiku jest niczym kamyczek wrzucony do sadzawki umysłu słuchacza, przywołujący skojarzenia z głębi jego pamięci. Zaprasza on raczej słuchacza do współpracy, zamiast wprowadzać go w stan bezbrzeżnego podziwu dla poetyckich wyczynów autora.

Poezja haiku rozwinęła się głównie dzięki Basho (1643–1694), którego odczuwanie zen najlepiej wyrażało się w poezji całkowicie zgodnej z duchem wu-shih – „nic szczególnego”. „Aby pisać haiku – powiedział – postaraj się o małe dziecko”. Wiersze Basho mają tę samą natchnioną obiektywność, jaką ma dziecięce wyrażanie zafascynowania, i przywracają nam to samo poczucie świata, jakie mieliśmy, gdy po raz pierwszy pojawił się on przed naszymi zdumionymi oczyma.

Kimi hi take
Yoki mono miseru
Yukimaroge!
Zapalasz ogień;
Pokażę ci coś ładnego –
Wielką kulę śniegową!*

* Zarówno ten, jak i pozostałe haiku zostały przełożone przez R. H. Blytha i pochodzą w znakomitej większości z jego wspaniałego czterotomowego dzieła *Haiku*, które jest bez wątpienia najlepszym omówieniem tego tematu w języku angielskim. Poza tym zaletą Blytha jest to, że miał on

Basho pisał swoje haiku w najprostszej odmianie mówionego japońskiego, unikając języka literackiego i „przeintelektualizowanego”, tworząc w ten sposób styl, dzięki któremu poetami mogli się stać prości ludzie. Współczesny mu Bankei uczynił to samo dla zen, jak bowiem mówi w jednym ze swych doka Ikkyu:

*Cokolwiek dzieje się wbrew
Zamysłom i woli prostych ludzi,
Staje na drodze Prawa Ludzi
I Prawa Buddy*.*

Jest to zgodne z duchem powiedzenia Nan-ch'üana, że „prosty umysł jest tao”, gdzie „prosty” oznacza raczej „zwyczajnie ludzki” niż „po prostu wulgarny”. W ten oto sposób siedemnasty wiek był okresem niezwykle upowszechnienia się atmosfery zen w Japonii – z grup mnichów i samurajów rozszerzyła się ona na środowiska chłopów i rzemieślników.

Sekret prawdziwego poczucia haiku został „zdradzony” w jednym z wierszy Basho, który jak na prawdziwe haiku mówi jednak trochę za dużo:

*Jakże godny podziwu
Ten, co nie myśli: „Życie umyka”,
Gdy widzi błyskawicę!*

Autor haiku widzi bowiem i ukazuje rzeczy w ich „takości”, bez żadnego komentarza; takie zapatrywanie na świat Japończycy nazywają sono-mama – „po prostu tak, jak jest” lub też „po prostu tak”.

*Chwasty na polu ryżowym,
Ścięte i pozostawione tak po prostu –
Nawóz!*

Człowiek kierujący się zen nie ma oceniającego umysłu, lecz tylko to, co wie i widzi; wyraża to niemal dokładnie Gochiku w następującym haiku:

pewien kontakt z treningiem zen, dzięki czemu jego rozumienie literatury chińskiej i japońskiej jest niezwykle głębokie. Zob. Blyth (2) w bibliografii.

* R. H. Blyth, *Ikkyu's Doka (Doka Ikkyu)* w: *The Young East (Młody Wschód)*, t. 2, nr 7 (Tokyo 1953).

*Długa noc;
Smer wody
Mówi, co myślę.*

I jeszcze bardziej wprost:

*Gwiazdy w stawie;
Znów zimowa mżawka
Marszczy wodę.*

Wiersze haiku i waka być może łatwiej niż malarstwo oddają subtelne różnice pomiędzy czterema nastrojami sabi, wabi, aware i yugen. Cicha, przejmująca samotność sabi widoczna jest w wierszu:

*Na uschniętej gałęzi
Przysiadła wrona
W jesienny wieczór.*

Lecz jest mniej widoczna i przez to głębsza w poniższych strofach:

*Z nadejściem wieczornej bryzy
Woda omywa
Nogi czapli.*

*W ciemnym lesie
Jagoda upada na ziemię:
Smer wody.*

Sabi jest jednakże samotnością odpowiadającą buddyjskiemu pojęciu zachowywania dystansu wobec rzeczy, dostrzeżeniu, że wszystko dzieje się „samo z siebie” w akcie cudownej spontaniczności. Towarzyszy jej owo poczucie głębokiego, wszechogarniającego wyciszenia, które przychodzi wraz z długo padającym śniegiem, spowijającym wszelkie odgłosy w coraz to nowe warstwy miękkości.

*Marznąca mżawka;
Bezdenia, nieskończona
Samotność.*

Wabi, nieoczekiwane dostrzeżenie nieodłącznej „takości” tkwiącej w najzwyklejszych rzeczach – szczególnie wtedy,

gdy posępna wizja przyszłości przez moment zagłusza naszą
ambicję – może być nastrojem tego wiersza:

*Chruściana brama,
Której zasuwą
Ten oto ślimak.*

*Dzięciół
Stuka w tym samym miejscu:
Dzień chyli się ku końcowi.*

*Zimowe przygębienie;
W cebrze na deszczówkę
Spacerują wróble.*

Aware to niezupełnie smutek i nie całkiem nostalgia
w zwykłym znaczeniu tęsknoty za ukochaną przeszłością.
Aware jest echem tego, co przeminęło, i tego, co kochaliśmy,
które nadaje mu brzmienie tak samo, jak katedra nadaje
brzmienie chórowi, i bez którego byłby on znacznie uboższy.

*Nikt nie mieszka przy Murze Fuha;
Drewniana przybudówka się rozpadła;
Pozostał jedynie
Jesienny wiatr.*

*Wieczorna mgła;
Gdy tak pomyśleć o tym, co było,
Ależ to daleko!*

Aware to chwila starcia pomiędzy przyglądaniem się ze
smutkiem i żalem nietrwałości świata a dostrzeganiem
w nim prawdziwej formy Wielkiej Pustki.

*Strumień chowa się
W trawach
Wyruszającej w drogę jesieni.*

*Liście opadają,
Kładą się jedne na drugich;
Deszcz smaga deszcz.*

Owa chwila przemiany jest bliska w haiku napisanym
przez Issę po śmierci jego dziecka:

*Świat kropli rosy –
To może być kropla rosy,
A jednak... – a jednak...*

Ponieważ słowo *yugen* oznacza swego rodzaju tajemnicę, opi-
sanie tego określenia przedstawia największy problem i stąd
wiersze muszą mówić same za siebie.

*Morze ciemnieje;
Głosy dzikich kaczek
Są z lekka białe.*

*Skowronek:
Jego samotny śpiew zamarł
Bez żadnego śladu.*

*W gęstej mgle
Cóż tam wykrzykują
Pomiędzy górą a łodzią?*

*Pstrąg się rzuca;
Chmury poruszają się
W łóżysku strumienia.*

A oto przykład *yugen* spośród wierszy ze zbioru *Zenrin*:

*Wiatr cichnie, nieruchomieją kwiaty;
Krzyk ptaka, górską ciszą się pogłębia¹.*

Ponieważ nauka zen co najmniej od końca piętnastego
wieku wymagała ciągłego korzystania z takich chińskich
dwuwierszy, powstanie poezji haiku nie może nikogo dzi-
wić. Ów wpływ jest oczywisty w poniższym haiku „odwróco-
nego *yugen*”, napisanym przez Moritake. *Zenrin* mówi tak:

*Szluczone lustro już nie będzie odbijać;
Opadłemu kwiatu trudno będzie powrócić na gałąź¹.*

Moritake zaś:

*Opadły kwiat
Powraca na gałąź?
To był motyl.*

Przy omawianiu związków zen z poezją musi się pojawić
imię pustelnika i mnicha szkoły zen soto, Ryokana (1758–

–1831). Myśląc o świętych, bardzo często widzimy ich jako ludzi, których szczerłość sprowadza na nich wrogość świata, lecz Ryokan tym się wyróżniał, że był przez wszystkich kochany – zapewne dlatego, iż był naturalny, w czym może bardziej przypominał dziecko niż dobrego człowieka. Łatwo odnieść wrażenie, że japońskie umiłowanie przyrody ma przede wszystkim charakter sentymentalny, gdyż żywi się tymi przejawami natury, które nazwalibyśmy „przyjemnymi” i „ślicznymi” – motylami, kwiatami wiśni, jesiennym księżycem, chryzantemami i starymi sosnami*. Lecz Ryokan jest także poetą wszy, pcheł i przemoknięcia do nitki w zimnym deszczu.

*W deszczowe dni
Mnichowi Ryokanowi
Żal jest samego siebie.*

Jego widzenie „przyrody” zaś jest bardzo jednolite:

*Odłós szorowania
Garnka stapia się
Z rechotem żab.*

Ryokan jest w pewnym sensie japońskim świętym Franciszkiem, choć jego religijność jest o wiele mniej oczywista. Jest wędrownym głupkiem, zapominającym o bożym świecie podczas zabaw z dziećmi, mieszkającym w odludnym leśnym szałasie, którego dach przecieka, a ściany poobwieszane są wierszami zapisanymi jego cudownie nieczytelnym, pająkowatym pismem, tak wysoko cenionym przez japońskich kaligrafów. O wszach na swoich piersiach myśli

* Jest to obraz szczególnie odrażający dla poezji połowy dwudziestego wieku. Pochodzi on jednakże z tego poziomu haiku i innych form sztuki, który odpowiada naszym wierszykom z kartek okolicznościowych i sztuce bombonierek. Przyjrzyjmy się jednak następującemu, niemal surrealistycznemu obrazowi pochodzącemu z *Zenrin*:

*Na górze Wu-fai chmury są dymiącym ryżem;
Przed prastarą salą Buddy psy na niebo szczają.*
Istnieje też wiele haiku takich jak ten wiersz Issy:
*Usta,
Które zgryzły pcheł,
Rzekły: Namu Amida Butsu!*

jak o owadach w trawie, a najbardziej naturalne ludzkie uczucia – smutek, osamotnienie, zafascynowanie czy żal – wyraża bez śladu jakiegokolwiek wstydu lub dumy. Nawet kiedy zostaje okradziony, ciągle jest bogaty, gdyż

*Złodziej
Go nie wziął –
Księżyc w oknie.*

A gdy nie ma pieniędzy

*Wiatr przynosi
Dość opadłych liści,
By rozpaść ogień.*

Kiedy życie jest puste, pozbawione przeszłości, i bezcelowe, pozbawione przyszłości, pustkę wypełnia teraźniejszość, która normalnie zredukowana jest do ułamka sekundy – zbyt krótkiego, by cokolwiek zdążyło się w nim wydarzyć. Wrażenie, że teraźniejszość rozciąga się w nieskończoność, najsilniej można odczuć podczas cha-no-yu, ceremonii parzenia herbaty – dokładnie mówiąc, określenie to znaczy mniej więcej „herbata z gorącą wodą”. Poprzez tę jedną dziedzinę sztuki zen wywarł nie dający się przecenić wpływ na japoński styl życia, gdyż chajin, czyli „herbaciarz”, jest arbitrem dobrego smaku w wielu pobocznych dziedzinach sztuki związanych z cha-no-yu – w architekturze wnętrz i ogrodów, w wyrobie przedmiotów z gliny, metalu czy laki oraz w sztuce układania kwiatów (*ikebana*).

Ponieważ opanowanie cha-no-yu stało się umiejętnością cenioną wśród młodych dam z towarzystwa, sztuka ta została obciążona całą masą sentymentalnych bzdur, tak że kojarzy się z przyodzianymi w brokat lalkami, które w zalanych księżycową poświatą pokojach, walcząc ze zdenerwowaniem, usiłują powtarzać najbardziej wyświechtane banały o porcelanie i kwiatkach wiśni. Jednakże w surowej prostocie chociażby szkoły soshu sen sztuka parzenia herbaty jest autentycznym wyrazem zen. W ostateczności nie potrzeba do niej żadnych dodatkowych przyborów poza miseczką, herbatą i gorącą wodą. W wypadku, gdy nie dysponuje się nawet tym, chado – drogę herbaty – można praktykować wszędzie

i przy użyciu czegokolwiek, gdyż jest ona w zasadzie tym samym co zen.

Jeśli chrześcijaństwo to wino, a islam kawa, buddyzm to z całą pewnością herbata. Uspokajająca i rozjaśniająca umysł lekka gorycz nadaje jej smaku niemalże samego przebudzenia, aczkolwiek goryczka herbaty odpowiada przyjemnej szorstkości „naturalnej faktury” i „drodze środka” pomiędzy słodyczą a goryczą. Na długo przed powstaniem cha-no-yu mnisi zen stosowali herbatę jako środek pobudzający przy medytacji, pijąc ją niespiesznie, choć z największą uwagą, co z natury rzeczy nadawało ich czynnościom charakter rytuału. Pili ją – latem dla orzeźwienia, a zimą dla rozgrzewki – samotnie wędrujący mnisi, którzy lubili budować sobie szałas z trawy i bambusa w górskich lasach lub nad brzegami kamienistych potoków rwących pośród wąwozów. Owa całkowicie nie przykuwająca uwagi pustka i prostota spuścizny taoizmu i zen nadała swoisty charakter nie tylko specjalnemu pomieszczeniu dla cha-no-yu, lecz również całej japońskiej architekturze*.

Do klasztorów wprowadził ceremonię parzenia herbaty Eisai i chociaż jej forma odbiegała od dzisiejszej wersji cha-no-yu, stanowi jednakże korzenie, a została najprawdopodobniej przystosowana do celów świeckich w piętnastym wieku. Z tej formy właściwe cha-no-yu dopracował Sen-no-Rikyū (1518–1591) i od niego wywodzą się trzy główne szkoły, z którymi można się obecnie zetknąć.

Rytualna herbata nie jest zwykłą herbatą liściastą, którą zalewa się gorącą wodą; jest to bardzo drobno zmielona zielona herbata, którą miesza się z gorącą wodą bambusową trzepaczką tak długo, aż stanie się – jak to określił pewien chiński autor – „pianą płynnego jaspisu”. Szczególnie cenne są ceremonie cha-no-yu ograniczone do wąskiego kręgu uczestników, a nawet jedynie dwóch osób; uwielbiali je zwłaszcza niedysiejsi samuraje – podobnie jak dzisiaj zagonieni

* Połączenie tych wpływów z elementami ludowymi ciągle można zaobserwować w shintoistycznej świątyni w Ise (miasto na wyspie Honshū, nad Oceanem Spokojnym – przyp. tłum.), której styl nasuwa silne skojarzenia z kulturami wysp południowego Pacyfiku.

przedsiębiorcy – odnajdując w nich prawdziwą ucieczkę od zgiełku codziennego życia*.

Najlepsze pomieszczenie do cha-no-yu to mały pawilon oddzielony od głównego domostwa i otoczony ogrodem. Podłoga pawilonu wyłożona jest tatami, czyli słomianymi matami, które otaczają małe palenisko; dach jest zazwyczaj pokryty słomą ryżową, a ściany – jak we wszystkich japońskich domach – to papierowe shoji oparte na drewnianych tyczkach z naturalnym wykończeniem. Po jednej stronie pomieszczenia znajduje się wnęka, czyli tokonoma – miejsce na zawieszenie zwoju płótna z obrazem lub kaligrafią, jak również na kamień, kompozycję kwiatową bądź jakiś inny artystyczny drobiazg.

Nastrój ceremonii jest oficjalny, atmosfera za to dziwnie swobodna – goście mogą zarówno rozmawiać, jak i przyglądać się w milczeniu, jeśli mają taką ochotę. Gospodarz pozwoli rozpalać na palenisku węgiel drzewny i bambusowym czerpakiem nalewa wodę do żelaznego kociołka. Następnie równie oficjalnie, aczkolwiek bez pośpiechu, przynosi pozostałe przybory – talerz z kilkoma ciastkami, miseczkę i pojemnik z herbatą, trzepaczkę oraz większą miseczkę na resztki. Podczas tych wszystkich przygotowań goście nie przerywają swobodnej rozmowy i wkrótce woda w kociołku zaczyna szumieć i pryskać, zapada więc milczenie i goście nasłuchują. Po chwili gospodarz nabiera herbatę kawałkiem bambusa zagiętego na kształt łyżeczki, nalewa wody z kociołka czerpakiem z długą rączką, ubija mieszaninę, aż powstaje piana, i stawia przed pierwszym gościem miseczkę – zwróconą do niego najbardziej interesującą stroną.

Miseczki używane do cha-no-yu mają zazwyczaj ciemne kolory i surowe wykończenie – często bez warstwy glazury na spodzie naczynia i zazwyczaj z naciekami na ściankach. W owych powstałych przez szczęśliwe zrządzenie losu brakach dostrzeżono nieskończone możliwości dla „kontrolowa-

* Ponieważ często mam przyjemność być zapraszany na cha-no-yu przez Sabro Hasegawę, którego godna podziwu intuicja każe mu przysyłać mi owe zaproszenia w chwilach największego zamieszania, mogę zaświadczyć, że nie jest mi znana lepsza forma psychoterapii.

nych przypadków”. Szczególnie cenione są wyrabiane przez koreańskich wieśniaków najtańsze, prymitywne miseczki do ryżu, spośród których mistrzowie herbaty wybrali przypadkowo powstałe arcydzieła formy. Pojemnik z herbatą często wykonany jest z matowego srebra bądź z laki w kolorze nieprzeniknionej czerni, aczkolwiek czasem służą temu stare gliniane naczynia po lekarstwach; w każdym wypadku niegdyś były to najzwyklejsze przedmioty codziennego użytku, które zostały wybrane przez mistrzów dla swego niewymuszonego piękna. Ulubiony pojemnik na herbatę, który rozbił się kiedyś na kawałki, mógł zostać posklejany złotym spoiwem i dzięki chaotycznej siatce cienkich złotych linii, którymi pokryła się jego powierzchnia, stał się skarbem wielokrotnie cenniejszym. Po wypiciu herbaty goście mogą poprosić o pozwolenie obejrzenia wszystkich używanych do rytuału przyborów, jako że każdy z nich został wykonany lub dobrany z pedantyczną wręcz starannością i często przyniesiono go na to konkretne spotkanie z powodu pewnej osobiwej cechy, która mogłaby szczególnie spodobać się jednemu z gości.

Każdy najdrobniejszy nawet element składający się na cha-no-yu jest dobrany zgodnie z kanonami gustu, które najbardziej wyrafinowani artyści w Japonii dopracowywali przez całe stulecia. Chociaż wyborem kieruje zazwyczaj intuicja, dokładny pomiar przedmiotów ujawnia interesujące i zaskakujące proporcje – twory spontanicznej geometrii są w nie mniejszym stopniu niezwykle niż spiralna muszla głowonoga czy struktura płatka śniegu. Architekci, malarze, ogrodnicy i rzemieślnicy wszelkiego autoramentu pracowali pod okiem mistrzów cha-no-yu niczym orkiestra pod okiem swego dyrygenta, dzięki czemu przedmioty wyrabiane przez nich na codzienne potrzeby nabrały „charakteru zen”. Szczególnie łatwo zauważyć to można na przykładzie rzeczy najzwyklejszych – narzędzi kuchennych, papieru do wyrobu shoji, miseczek do zup, imbryków i filiżanek do herbaty, mat podłogowych, koszyków, butelek i słódek, tkanin na zwykłe ubrania i dziesiątek innych prostych

wyrobów, w których Japończycy najlepiej ukazują swój dobry smak.

„Zen” cha-no-yu uwidacznia się jeszcze bardziej dzięki całkowicie świeckiej naturze rytuału, pozbawionego cech liturgii, widocznych w katolickiej mszy świętej czy w rozbudowanym ceremoniale buddyzmu shingon*. Chociaż goście unikają w rozmowach tematów politycznych, gospodarczych czy zawodowych, czasami zawiązuje się swobodna dyskusja o kwestiach filozoficznych; najchętniej jednak rozmawia się o sztuce i przyrodzie. Należy pamiętać o tym, że Japończycy podejmuje te tematy równie ochoczo i swobodnie, jak my gotowi jesteśmy rozmawiać o sporcie i podróżach i że ich dyskusja o naturalnym pięknie pozbawiona jest pretensjonalności, o którą tak łatwo w naszej kulturze. Na dodatek nie dręczy ich w ogóle poczucie winy z powodu „ucieczki” od tak zwanej „rzeczywistości” świata interesów i rządzącego nim współzawodnictwa. Ucieczka od tych trosk jest tak samo naturalna i konieczna jak sen i Japończycy nie czują ani wyrzutów sumienia, ani zażenowania, wkraczając na małą chwilę do taoistycznego świata beztroskich pustelników, którzy wędrują po górach jak niesione wiatrem chmury i których jedynym zajęciem jest uprawianie grządk z warzywami, przyglądanie się leniwie płynącej mgłę i wsłuchiwanie w szum wodospadu. Niewykluczone, że kilkoro z nich odkryje sekret połączenia tych dwóch światów ze sobą, tajemnicę zrozumienia, iż „twarda rzeczywistość” ludzkiego życia jest takim samym przejawem działania bezcelowego tao jak zarys gałęzi na tle nieba. Cytując Hung Tzu-ch’enga:

Jeśli twój umysł nie będzie spowity wiatrem i falami, będziesz zawsze żył pośród błękitnych gór i zielonych drzew. Jeśli twoja prawdziwa natura będzie miała twórczą moc samej Natury, gdziekolwiek byś się udał, zawsze będziesz

* Buddyzm shingon (jap. „prawdziwe słowo”) – ezoteryczna sekta buddyjska zbliżona do buddyzmu tantrycznego, ciesząca się znacznym powodzeniem od czasów przeniesienia jej z Chin do Japonii w IX w. Celem członków sekty jest osiągnięcie wiecznej mądrości buddy poprzez skomplikowane rytuały cielesne, obejmujące mudry – symboliczne gesty rąk – oraz jogę i dharani – święte formuły (przyp. tłum.).

widział wyskakujące ponad wodę ryby i lecące po niebie gęsi*.

Ogrodem, który harmonizowałby z zen i cha-no-yu, nie będzie, rzecz jasna, żadna z owych przepysznych imitacji krajobrazowych z brązowymi żurawiami i miniaturowymi pagodami. Intencją najlepszych japońskich ogrodników nie jest stworzenie realistycznej wizji krajobrazu, lecz jedynie oddanie ogólnej atmosfery „gór i rzek” na małej przestrzeni, z ogrodem tak rozplanowanym, że odnosi się wrażenie, iż udział człowieka w jego stworzeniu polegał bardziej na wspomaganie całego procesu niż na kierowaniu nim. Ogrodnik zen nie ma najmniejszego zamiaru narzucać swej woli formom naturalnym i stara się raczej podążać za ich własnym głosem „intuicji bez intuicji”, choć wymaga to najdalej posuniętej ostrożności i olbrzymich umiejętności. Tak naprawdę nie przestaje on ani na chwilę przycinać, przerzedzać, formować i odchwaszczać swoich roślin, robi to jednak ze świadomością, że jest on bardziej częścią samego ogrodu niż postawionym ponad nim czynnikiem sprawczym. Ogrodnik nie ingeruje w przyrodę, gdyż sam jest przyrodą i uprawia go tak, jakby go nie uprawiał. Jego ogród jest więc jednocześnie bardzo sztuczny i niezwykle naturalny!

Najznamienszym przykładem takiej filozofii są wielkie, piaskowo-skalne ogrody w Kioto, z których najsłynniejszy jest ogród przy świątyni Ryoanji. Składa się on z pięciu otoczonych drzewami grup skalnych, rozmieszczonych na kwadratach zagrabionego piasku, wspartych na niskich, kamiennych murach. Widok kojarzy się z dziką plażą bądź z obrazem przedstawiającym skaliste wysepki na morzu, lecz jego niewiarygodna prostota technicznie nastrojem tak wielkiego spokoju i czystości, że można go odczuć, nawet oglądając fotografie. Sztuka, która wielce się przyczynia do powstania takich ogrodów, nazywa się bonseki, co można przetłumaczyć jako „hodowla” skał. Wiąże się ona z trudnymi wyprawami

* *Ts'ai-ken T'an*, 291. Księga „powiastek warzywnego korzenia” Hunga jest zbiorem zapisków z wędrówek szesnastowiecznego poety, którego filozofia jest mieszaniną taoizmu, zen i konfucjanizmu.

nad brzeg morza, w góry i nad rzeki w poszukiwaniu skał, z których wiatr i woda uformowały niesymetryczne, żywe kształty. Następnie zwozi się je na miejsce, w którym ma powstać ogród, i rozmieszcza tak, aby wyglądały, jakby wyrosły w tym miejscu i były tak samo związane z otaczającą je przestrzenią lub piaskiem, jak postać i tło w obrazach z okresu Sung. Ponieważ skała musi wyglądać tak, jakby trwała w swoim miejscu w ogrodzie od zawsze, należy wytworzyć wokół niej aurę omszałej wiekowości; zamiast jednakże starać się zasadzić na skale mech, wpierw pozostawia się ją na kilka lat w miejscu, gdzie sama pokryje się mchem, i dopiero potem umieszcza się ją w ogrodzie. Skały wypatrzone przez wyczulone oko mistrza sztuki bonseki Japończycy zaliczają do swoich najcenniejszych skarbów narodowych, aczkolwiek – pominając przewiezienie ich w odpowiednie miejsce – pozostają one nie tknięte ludzką ręką.

Również mnisi zen lubili tworzyć ogrody, wykorzystując istniejące już elementy środowiska naturalnego, rozmieszczając skały i rośliny wzdłuż brzegów strumienia; tak powstała dość swobodna kompozycja dawała wrażenie, że budynki klasztorne znajdują się nad brzegiem górskiego wąwozu. W doborze barw byli oni zawsze oszczędni i pełni rezerwy, podobnie jak wcześniej malarze z okresu dynastii Sung; w przyrodzie rzadko przecież widzi się razem nieprzeliczoną mnogość kwiatów o niezwykle zróżnicowanych barwach. Japoński ogród, choć pozbawiony symetrii, ma wyraźnie dostrzegalną formę. W przeciwieństwie do tak wielu ogrodów kwiatowych w Anglii czy Ameryce, japońskie ogrody nie przypominają kiczu malowanego olejem, a wyrażany przez ich twórców zachwyt nad formami roślin przenosi się do wnętrza pomieszczeń na sztukę układania kwiatów, w której chętniej eksponuje się kształt pojedynczych gałązek i liści niż całe naręcza kolorów.

Każda z omawianych sztuk wiąże się z ćwiczeniem techniki, która podlega tym samym podstawowym zasadom co trening zen. Najlepsze, do tej pory, dostępne w językach zachodnich przedstawienie takiego ćwiczenia to *Zen w sztuce*

ce łucznictwa (*Zen in the Art of Archery*) Eugena Herrigela* – opowieść autora o jego doświadczeniach z treningu pod okiem mistrza japońskiego łuku. Należy do tego dodać wspomniany już list mistrza Takuana o zen i sztuce posługiwania się mieczem (*kendo*), przetłumaczony przez Suzukiego w jego książce *Buddyzm zen i jego wpływ na kulturę Japonii* (*Zen Buddhism and Its Influence on Japanese Culture*).

Podstawową kwestią we wszystkich tych dyscyplinach jest doprowadzenie ucznia do punktu, z którego może on naprawdę rozpocząć naukę. Herrigel spędził prawie pięć lat na próbach odnalezienia właściwego sposobu zwalniania cięciwy, czynność ta bowiem musi być wykonywana „niechcący” – w podobny sposób, w jaki pęka skóra dojrzalego owocu. Jego problem wymagał rozwiązania paradoksu polegającego na tym, aby ćwiczyć bezustannie, nigdy niczego „nie usiłując”, i zwalniać napiętą cięciwę świadomie nieświadomie. Mistrz jednocześnie przynaglał go do niezmordowanej pracy i do zaprzestania jakichkolwiek wysiłków. Sztuki tej nie można bowiem opanować, dopóki strzała nie będzie „wystreliwać się sama”, dopóki cięciwa nie będzie zwalniana wu-hsin i wu-nien – bez „umysłu” i bez blokowania – bez świadomego „wyboru”. Po tych wszystkich latach ćwiczeń nadszedł dzień, kiedy tak się po prostu stało, lecz w jaki sposób bądź też dlaczego – tego Herrigel nigdy nie pojął.

Ta sama zasada obowiązuje podczas nauki posługiwania się pędzelkiem w kaligrafii lub malarstwie. Pędzelek musi sam malować. Jeśli nie będziemy ćwiczyć bez przerwy, nigdy nam się to nie uda. Jeśli jednak będziemy podejmować w tym kierunku jakiejkolwiek wysiłki, również nic z tego nie będzie. Podobnie jest w sztuce posługiwania się mieczem – nie wolno nam najpierw decydować się na jakieś uderzenie

* Książka ta została wydana w Polsce w roku 1987 przez wydawnictwo Pusty Obłok. Herrigel napisał później jeszcze *Drogę zen* (*The Method of Zen*), wydaną przez wydawnictwo Thesaurus-Press w roku 1992. Godną polecenia pracą jest też wydana w roku 1990 przez wydawnictwo Pusty Obłok książka *Trzy filary zen* (*The Three Pillars of Zen. Teaching, Practice and Enlightenment*) Philipa Kapleau, pierwszego bodaj człowieka z Zachodu, który uzyskał tytuł roshiego (przyp. tłum.).

i potem starać się je wykonać, gdyż do tego czasu będzie już na nie za późno. Decyzja i działanie muszą być jednocześnie. Takie właśnie było przesłanie obrazu drew i popiołu Dogen, gdyż stwierdzenie, że drwa nie „stają się” popiołem, jest równoważne stwierdzeniu, że nie mają one zamiaru stać się popiołem aż do czasu, gdy faktycznie nim są – a wtedy nie są już drwami. Dogen utrzymywał, że te dwa stany wyraźnie się od siebie „odcinają” i w podobny sposób mistrz Herrigel nie pozwalał mu na „mieszanie” dwóch różnych stanów naciągania i zwalniania cięciwy. Kazał mu rozciągnąć łuk do punktu maksymalnego napięcia i zatrzymać się w nim bez żadnego celu, bez najmniejszego pojęcia, co robić dalej. Tak samo według poglądu Dogen na zazen, należy po prostu „siedzieć dla samego siedzenia” i nie wolno mieć jakiegokolwiek zamiaru osiągnięcia satori.

Nagle wizje przyrody, stanowiące treść wierszy haiku, powstają w ten sam sposób, kiedy ich bowiem szukamy, nigdy nie możemy ich odnaleźć. Czytając sztuczne haiku, zawsze ma się wrażenie, że jest to kawałek życia, który został z rozmysłem wydzielony czy wyrwany z całości wszechświata; prawdziwe haiku wytrąciło się z niego samo i zawiera cały wszechświat w sobie.

Artyści i rzemieślnicy Dalekiego Wschodu bez wątpienia wymierzili, przeanalizowali i sklasyfikowali techniki mistrzów swoich sztuk do tego stopnia, że przez zamierzone naśladownictwo są oni niemalże w stanie oszukać, o ile to możliwe, nawet oko wytrawnego eksperta. Według wszelkich standardów ilościowych tak powstałe dzieła są nierozróżnialne od swych pierwowzorów; w podobny sposób łucznicy i szermierze szkoleni zupełnie odmiennymi metodami mogą osiągnąć mistrzostwo inspirowanych przez zen samurajów. Gdy jednak idzie o zen, końcowy rezultat nie ma z nim nic wspólnego. Jak bowiem mogliśmy przez cały czas zaobserwować, zen nie ma żadnego celu – jest podróżą bez zatrzymywania, podróżą donikąd. Podróżować znaczy żyć, a dotrzeć dokądś znaczy umrzeć, gdyż – jak mówi nasze własne przysłowie – „Lepsza dobra podróż niż dotarcie na miejsce”.

Świat, który coraz częściej składa się z punktów docelowych, pozbawiony podróży potrzebnych do pokonania odległości między nimi; świat, który ceni jedynie „osiąganie celów” w możliwie najkrótszym czasie, staje się światem pozbawionym treści. Można pojechać, dokąd tylko dusza zapagnie, a jednak im bardziej staje się to możliwe, tym mniejszą wartość mają dla nas takie podróże. Punkty docelowe są bowiem zbyt abstrakcyjne, zbyt euklideskie, aby mogły nas cieszyć. Wszystko to bardzo przypomina zjadanie jedynie koniusek banana bez skosztowania tego, co znajduje się pomiędzy nimi. Stąd też cały sekret wszystkich sztuk Dalekiego Wschodu tkwi bardziej w samym ich praktykowaniu niż w ich wytworach. Prawdziwą jednak radość daje to, co pojawia się nieoczekiwanie podczas praktyki – podobnie jak podczas podróży radością napawa nas nie tyle dotarcie do zamierzonego miejsca, ile nieprzewidziane zdarzenia, które zaskakują nas po drodze.

Zaplanowane niespodzianki są w równym stopniu wewnętrznie sprzeczne jak zamierzone satori i każdy, kto dąży do satori, jest ostatecznie jak człowiek, który wysyła sobie prezenty na Boże Narodzenie, gdyż boi się, że inni o nim zapomną. Musimy po prostu pogodzić się z tym, że zen to właśnie ten aspekt naszego życia, który całkowicie wymyka się spod naszej kontroli i którego nie przybliżymy żadnymi wysiłkami, kombinacjami czy wybiegami, mogącymi dać w rezultacie co najwyżej marną imitację rzeczywistego przeżycia. Ostatnim słowem zen nie jest jednak absolutny dualizm, ów raczej jałowy podział na świat działania kontrolowanego i spontaniczny świat niekontrolowanych, zaskakujących zdarzeń. Któż bowiem kontroluje kontrolującego?

Ponieważ w zen nie istnieje ostateczny dualizm między kontrolującym i kontrolowanym, ciałem i umysłem czy duchem i materią, jego techniki zawsze mają pewien aspekt „fizjologiczny”. Bez względu na to, czy zen praktykuje się poprzez zazen, cha-no-yu czy kendo, wielką wagę przywiązuje się do sposobu oddychania. Oddychanie jest nie tylko jednym z dwóch podstawowych rytmów ciała; jest ono także procesem, w którym kontrola i spontaniczność, czynności

wolicjonalne i niewolicjonalne mogą odnaleźć swą najbardziej oczywistą jedność. Na długo jeszcze przed powstaniem szkoły zen, w hinduskiej jodze i chińskim taoizmie praktykowano „obserwowanie oddechu”. Jego celem nie było opamiętanie go, lecz pozwienie mu na możliwie największe spowolnienie i wyciszenie. Związek pomiędzy oddychaniem a „wglądem”, zarówno na planie fizjologicznym, jak i psychicznym, nie jest jeszcze zupełnie jasny. Jeśli jednak ujrzymy w człowieku bardziej proces niż wyodrębnioną całość, bardziej rytm niż strukturę, będziemy musieli przyznać, że oddychanie jest czymś, co człowiek robi – a więc czym człowiek jest – bez przerwy. Stąd też łapanie powietrza w płuca idzie w parze z łapaniem życia.

Tak zwane „normalne” oddychanie jest nieregularne i niespokojne. Powietrze jest wstrzymywane i nigdy nie zostaje całkowicie wypuszczone; nie jesteśmy niejako w stanie „pozwolić” mu na pełne przejście przez płuca. Nasz oddech nie jest swobodny, lecz raczej wymuszony. Technika poprawnego oddychania rozpoczyna się więc od nauki pełnego wydechu – swobodnego puszczenia oddechu tak, jakby wielka ołowiana kula wyciskała powietrze z naszego ciała, ciążąc poprzez klatkę piersiową i brzuch w kierunku ziemi. Następujący po nim wdech jest więc jedynie działaniem odruchowym. Powietrze nie jest wdychane czynnie; pozwalamy po prostu na rozpoczęcie wdechu, po czym – kiedy nasze płuca są już dostatecznie napełnione – pozwalamy na ich opróżnienie, a dzięki wyobrażeniu ołowianej kuli czynność ta wydaje się „wypływaniem”, tak różnym przecież od wypychania.

Moglibyśmy dość odważnie stwierdzić, że ten rodzaj oddychania nie jest niczym innym, jak samym zen w jego aspekcie fizjologicznym. Należy jednak pamiętać, że – jak w każdym zresztą aspekcie zen – poprzez ukierunkowane nań wysiłki można go skutecznie stłumić, co często zdarza się początkującym stosującym tę technikę, którzy odczuwają szczególnie niepokój, iż nie będą w stanie oddychać, jeśli nie będą świadomie kontrolować swojego oddechu. Pamiętając jednak, że nie trzeba starać się żyć zgodnie z tao – starać się

widzieć czy starać się słyszeć – nie należy zapominać, że na podobnej zasadzie oddech zawsze sam da sobie radę. Nie jest to rodzaj „ćwiczenia” oddechowego, lecz raczej „obserwowanie i wyswobodzenie” oddechu. Stosowanie tej techniki z nastawieniem, że jest to praktyka, którą trzeba „ćwiczyć”, aby osiągnąć jakiś cel, jest poważnym błędem.

To nie jest oddychanie na specjalne okazje. Podobnie jak sam zen, może być ono praktykowane w każdym momencie; dzięki temu, obok wielu innych sposobów, każde działanie człowieka może się stać formą zazen. Zastosowanie zen w działaniu nie ogranicza się jedynie do sztuk formalnych i nie wymaga bezwzględnie owej szczególnej „techniki siedzenia” spotykanej we właściwym zazen. Niedawno zmarły doktor Kunihiko Hashida, redaktor dzieł Dogena, praktykował zen przez całe życie, lecz nigdy nie stosował formalnego zazen. Jego „praktyką zen” była – ni mniej, ni więcej – tylko fizyka, którą się zajmował zawodowo, i aby wyrazić swoją postawę, zwykł mawiać, że przez całe życie bardziej „naukował”, niż „zajmował się nauką”.

Na swój sposób każda ze sztuk zainspirowanych przez zen dobitnie wyraża nagłą bądź też momentalną jakość swego widzenia świata. Momentałość obrazów sumi-e i wierszy haiku oraz całkowite zaangażowanie umysłu wymagane w cha-no-yu i kendo ujawniają prawdziwą przyczynę, dla której zen zawsze nazywano drogą momentalnego przebudzenia. Nie chodzi tu li tylko o to, że satori przychodzi szybko i niespodziewanie, jak grom z jasnego nieba, gdyż sama szybkość nie ma tu nic do rzeczy. Powodem jest to, że zen jest wyswobodzeniem od czasu. Kiedy bowiem otworzymy oczy i spojrzymy trzeźwo, stanie się dla nas zupełnie jasne, że nie ma innego czasu jak tylko chwila obecna i że przeszłość oraz przyszłość są abstrakcjami pozbawionymi jakiegokolwiek namacalnej treści.

Dopóki nie zdołamy sobie tego uświadomić, będziemy mieć wrażenie, że całe nasze życie jest przeszłością i przyszłością i że teraźniejszość nie jest niczym więcej niż oddzielającym je nieskończenie cienkim włoskiem. Z takiego widzenia bierze się odczucie, że ciągle „braknie czasu”, że świat umyka

nam w tak zawrotnym tempie, iż zanim zdążymy się nim nacieszyć, już go nie ma. Dzięki „przebudzeniu na obecną chwilę” dostrzegamy, że taki pogląd jest odwróceniem prawdy: to raczej przeszłość i przyszłość są nieuchwytną ułudą, gdy wieczną rzeczywistością jest teraźniejszość. Odkrywamy, że liniowe następstwo czasu jest pewną konwencją, narzuconą przez nasze jednotorowe myślenie werbalne, przez świadomość, która interpretuje świat, „wyłapując” jego małe cząstki i nazywając je rzeczami czy zdarzeniami. Jednak każde takie pochwycenie umysłu wyklucza całą resztę świata, tak więc ten rodzaj świadomości może uzyskać pewien przybliżony obraz całości jedynie poprzez serię kolejno po sobie następujących pochwyczeń. Powierzchnowość tego rodzaju świadomości można dojrzeć w tym, że nie jest ona nawet w stanie sterować ludzkim organizmem. Jeśliby miała bowiem kontrolować pracę serca, oddychanie, funkcjonowanie systemu nerwowego, gruczołów dokrewnych, mięśni i narządów zmysłu, musiałaby się uganiać po całym organizmie, zajmować się wszystkim z osobna, nie mając czasu na nic więcej. Na szczęście kontrolę nad organizmem sprawuje nie ta powierzchowna świadomość, lecz ponadczasowy „pierwotny umysł”, który podchodzi do życia w całej jego złożoności i może w ten sposób załatwić tak wiele „spraw” naraz.

Owa powierzchowna świadomość nie jest jednakże czymś odmiennym od „pierwotnego umysłu”, lecz stanowi pewną jego wyspecjalizowaną funkcję. Dlatego też powierzchowna świadomość może się przebudzić ku wiecznej teraźniejszości, jeśli zaprzestanie „wyłapywania”. Nie nastąpi to jednak w wyniku koncentrowania się na chwili obecnej – dzięki takiemu postępowaniu teraźniejszość wyda się jeszcze bardziej ulotna i nieosiągalna, jeszcze trudniejsza do zatrzymania. Świadomość „wiecznego teraz” rodzi się na takiej samej zasadzie jak wyrazistość słyszenia i widzenia oraz właściwe wyswobodzenie oddechu. Wyraźne widzenie nie ma nic wspólnego z wytyżaniem wzroku; polega ono po prostu na uświadomieniu sobie, że oczy dostrzegą wszystkie najdrobniejsze szczegóły bez żadnej pomocy – tak długo bowiem, jak są otwarte, nie ma sposobu, aby zatrzymać docierające

do nich światło. Analogicznie, uświadomienie sobie wiecznej terażniejszości nie powinno nastroczać żadnych problemów, jeśli tylko zrozumiemy, że właściwie nie można być świadomym niczego innego – że tak naprawdę nie ma żadnej przeszłości i przyszłości. Czynienie jakichkolwiek wysiłków związanych z koncentrowaniem się na danej chwili oznacza, że istnieją również inne chwile. Nigdzie jednak nie można ich odszukać i w rzeczywistości możemy się odnaleźć w owej wiecznej terażniejszości z równą łatwością, z jaką oczy i uszy reagują na światło i dźwięk.

Ta wieczna terażniejszość to właśnie „ponadczasowy”, niespieszny przepływ tao –

*Przypływ taki, że choć wzbiera, zda się spać,
Zbyt nabrzmiaty na szum lub pianę.*

Jak powiedział Nan-ch'üan, usiłując żyć w zgodzie z tao, odchodzimy od niego, choć w rzeczywistości nie możemy od niego odejść, bo nikt od niego odejść nie może. Nie możemy więc również uciec od wiecznej terażniejszości, gdy usiłujemy jej poświęcać całą naszą uwagę, i to właśnie ukazuje nam, że – wyjąwszy chwilę obecną – nie istnieje żadna określona jaźń, która mogłaby świadomie w owej chwili uczestniczyć; z tego też względu Hui-k'o nie mógł odnaleźć swojego umysłu, gdy Bodhidharma nakazał mu położyć go przed sobą. Bez względu na to, jak niepojęte może się nam owo stwierdzenie wydawać i jak wiele problemów filozoficznych może ono rodzić, wystarczy jedno czyste spojrzenie, aby odkryć jego niezaprzeczalną prawdziwość. Istnieje tylko teraz. Przychodzi znikąd; donikąd nie podąża. Nie jest trwałe, lecz nie jest nietrwałe. Chociaż w ruchu, zawsze pozostaje nieporuszone. Gdy próbujemy je złapać, zda się uciekać, a jednak jest zawsze tutaj i nie można od niego uciec. Gdy obracamy się, by odnaleźć tę jaźń, która uświadamia sobie ową obecną chwilę, odkrywamy, że rozplynęła się niczym przeszłość. Dlatego też w *Tan-ching* Szósty Patriarcha mówi:

W tym momencie nie ma niczego, co się rodzi. W tym momencie nie ma niczego, co przestaje istnieć. Stąd nie ist-

nieją żadne narodziny i śmierć, którym można by położyć kres. Całkowite wyciszenie (*nirwana*) jest więc tym właśnie momentem. Chociaż jest ono w tym momencie, nie ma on żadnych granic i stąd to całkowite wyciszenie jest wieczystą rozkoszą. (7)^k

Ów moment jednakże może być nazwany „teraźniejszością” jedynie w odniesieniu do przeszłości i przyszłości lub w odniesieniu do kogoś, dla kogo jest on terażniejszością. Lecz jeśli nie istnieje ani przeszłość, ani przyszłość, ani nikt, dla kogo ów moment jest terażniejszością, cóż to takiego? Kiedy Fa-ch'ang umierał, na dachu zachrobotała wiewiórka. „Tylko to – powiedział – i nic ponadto”.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia została podzielona na dwie części:

(1) Źródła podstawowe, z których korzystałem, przygotowując książkę. Tytuły japońskie zostały podane w nawiasach okrągłych. Odnośniki są do japońskiego wydania pełnej wersji chińskiej *Tripitaki* – *Taisho Daizokyo* w 85 tomach (Tokyo 1924–1932) i do *Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka* (Katalogu chińskiego przekładu buddyjskiej *Tripitaki*) autorstwa Nanjio (Oxford 1883; przedr. Tokyo 1929).

(2) Ogólna bibliografia dzieł na temat zen w językach europejskich, jak również niektórych prac na temat filozofii hinduskiej i chińskiej, z których pochodzą urywki cytowane w tej książce. Według mojego rozeznania część ta zawiera wszystkie ważne książki bądź prace naukowe na temat zen opublikowane do dziś, tj. do czerwca 1956 roku.

1. ŹRÓDŁA PODSTAWOWE

Cheng-tao Ke (Shodoka)

Pieśń o życiu podług tao

Yung-chia Hsüan-chüeh (Yoka Genkaku), l. 665–713.

Taisho 2014.

Przeł. Suzuki (6), Senzaki i McCandless (1).

Ching-te Ch'uan-teng Lu (Keitoku Dento Roku)

Nota o przekazaniu lampy

Tao-yüan (Dogen), ok. 1004 r.

Taisho 2076. Nanjio 1524.

Daiho Shogen Kokushi Hogo

Kazania narodowego nauczyciela Daiho Shogena

(tj. Bankeia)

Bankei Zenji, l. 1622–1693.

Red. Suzuki i Furata. Daito Shuppansha, Tokyo 1943.

Hsin-hsin Ming (Shinjinmei)

Traktat o wierze w umysł

Seng-ts'an (Sosan), zm. w 606 r.

Taisho 2010.

Przeł. Suzuki (1), t. 1, i (6), oraz Waley i Conze (2)

Ku-tsun-hsü Yü-lu (Kosonshuku Goroku)

Spisane słowa pradawnych dostojników

Tse (Seki), dynastia Sung.

Fu-hsüeh Shu-chü, Shanghai, bez daty.

Także w *Dainihon Zoku-zokyo*, Kyoto 1905–1912.

Lin-chi Lu (Rinzai Roku)

Zapisy Lin-chiego

Lin-chi I-hsüan (Rinzai Gigen), zm. w 867 r.

Taisho 1985. Także w *Ku-tsun-hsü Yü-lu*, fasc. 1.

Liu-tsu T'an-ching (Rokuso Dangyo)

Sutra z mównicy Szóstego Patriarchy

Ta-chien Hui-neng (Daikan Eno), l. 638–713.

Taisho 2008. Nanjio 1525.

Przeł. Wong Mou-lam (1) i Rousselle (1).

Pi-yen Lu (Hekigan Roku)

Zapisy Zielonej Skaly

Yuan-wu K'o-ch'in (Engo Kokugon), l. 1063–1135.

Taisho 2003.

Shen-hui Ho-chang I-chi (Jinne Osho Ishu)

Shen-hueia tradycje zebrane

Ho-tse Shen-hui (Kataku Jinne), l. 668–770.

Rękopis z Tun-huangu, Pelliot 3047 i 3488.

Red. Hu Shih. Oriental Book Co., Shanghai 1930.

Przeł. Gernet (1).

Shobo Genzo

Skarbnica wiedzy o prawdziwej Dharmie.

Dogen Zenji, l. 1200–1253.

Red. Kunihiko Hashida. Sankibo Busshorin, Tokyo 1939.

Także w *Dogen Zenji Zenshu*, str. 3–472. Shinjusha, Tokyo 1940.

Wu-men Kuan (Mumon Kan)

Mur bez bramy

Wu-men Hui-k'ai (Mumon Ekai), l. 1184–1260.

Taisho 2005.

Przeł. Senzaki i Reys (1), Ogata (1) i Dumoulin (1).

2. DZIEŁA W JĘZYKACH EUROPEJSKICH

- ANESAKI, M. *History of Japanese Religion* (Historia religii japońskiej). Kegan Paul, London 1930.
- BENOIT, H. *The Supreme Doctrine* (Najwyższa doktryna). Pantheon, New York, and Routledge, London, 1955.
- BLYTH, R. H. (1) *Zen in English Literature and Oriental Classics* (Zen w literaturze angielskiej i klasyce wschodniej). Hokuseido, Tokyo 1948.
- (2) *Haiku*. 4 tomy. Hokuseido, Tokyo 1949–1952.
- (3) *Buddhist Sermons on Christian Texts* (Kazania buddyjskie o tekstach chrześcijańskich). Kokudoshu, Tokyo 1952.
- (4) *Ikkyū's Doka* (Doka Ikkyū), w: *The Young East* (Młody Wschód), t. II. 2 do III. 9. Tokyo 1952–1954.
- CHAPIN, H. B. *The Ch'an Master Pu-tai* (Mistrz ch'an Pu-tai), w: „Journal of the American Oriental Society” („Publikacje Amerykańskiego Towarzystwa Orientalistycznego”), t. LIII, str. 47–52.
- CHU CH'AN (BLOFELD, J.) (1) *The Huang Po Doctrine of Universal Mind* (Huang Po doktryna uniwersalnego umysłu). Buddhist Society, London 1947.
- (2) *The Path to Sudden Attainment* (Ścieżka nagłego przebudzenia). Buddhist Society, London 1948.
- CH'U TA-KAO *Tao Te Ching*. Buddhist Society, Londyn 1937.
- CONZE, E. (1) *Buddhism: Its Essence and Development* (Buddyzm. Założenia i rozwój). Cassirer, Oxford 1953.
- (2) *Buddhist Texts Through the Ages* (Teksty buddyjskie poprzez wieki). Pod redakcją I. B. Hornera, D. Snellgrove'a i A. Waley. Cassirer, Oxford 1954.
- (3) *Selected Sayings from the Perfection of Wisdom* (Wybrane powiedzenia z Doskonałości Mądrości). Buddhist Society, London 1955.
- COOMARASWAMY, A. K. *Who Is Satan and Where Is Hell?* (Kim jest Szatan i gdzie znajduje się piekło?), w: „The Review of Religion” („Przegląd religioznawczy”), t. XII. 1, str. 76–87. New York 1947.
- DEMIÉVILLE, P. (1) *Hobogirin*. 4 fasc. Pod redakcją S. Leviego i J. Takakusu. Maison Franco-Japonaise, Tokyo 1928–1931.
- (2) *Le Concile de Lhasa* (Kongres w Lhasie), t. I. Imprimerie Nationale de France, Paris 1952.
- DUMOULIN, H. (1) *Das Wu-men-kuan oder 'Der Pass ohne Tor'* (Wu-men-kuan czyli „Mur bez bramy”), w: *Monumenta Serica*, t. VIII. 1943.
- (2) *Bodhidharma und die Anfänge des Ch'an Buddhismus* (Bodhidharma i początki buddyzmu ch'an), w: *Monumenta Nipponica*, t. VII. 1951.

- DUMOULIN, H., SASAKI, R. F. *The Development of Chinese Zen after the Sixth Patriarch* (Rozwój chińskiego zen po Szóstym Patriarsze). First Zen Institute, New York 1953.
- DUYVENDAK, J. J. L. *Tao Te Ching*. Murray, London 1954.
- ELIOT, sir C. *Japanese Buddhism* (Buddyzm japoński). Arnold, London 1935.
- FIRST ZEN INSTITUTE OF AMERICA (PIERWSZY AMERYKAŃSKI INSTYTUT ZEN) (1) *Cat's Yawn* (Ziewnięcie kota), 1940–1941. Wydane w jednym tomie. First Zen Institute, New York 1947.
- (2) *Zen Notes* (Zapiski zen). First Zen Insitute, New York, od stycznia 1954.
- FUNG YU-LAN (1) *A History of Chinese Philosophy* (Historia filozofii chińskiej). 2 tomy. Przeł. Derk Bodde. Princeton 1953.
- (2) *The Spirit of Chinese Philosophy* (Duch filozofii chińskiej). Przeł. E. R. Hughes. Kegan Paul, London 1947.
- GATENBY, E. V. *The Cloud Men of Yamato* (Ludzie-chmury z Yamato). Murray, London 1929.
- GERNET, J. (1) *Entretiens du Maître de Dhyana Chen-houei du Ho-tsö* (Rozprawy mistrza dhjany Shen-hueia z Ho-tsö), w: „Publications de l'École Française d'Extrême-Orient” („Publikacje Francuskiej Szkoły Dalekowschodniej”), t. XXXI. 1949.
- (2) *Biographie du Maître Chen-houei du Ho-tsö* (Biografia mistrza Shen-hueia z Ho-tsö), w: „Journal Asiatique” („Magazyn azjatycki”). 1951.
- (3) *Entretiens du Maître Ling-yeou du Kouei-chan* (Rozprawy mistrza Ling-yeou z Kouei-chan), w: „Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient”, t. XLV. 1. 1951.
- GILES, H. A. *Chuang-tzu*. Kelly & Walsh, Shanghai 1926.
- GILES, L. *Taoist Teachings* (Nauki taoistyczne). *Translations from Lieh-tzu* (Przekłady z Lieh-tzu). Murray, London 1925.
- GROSSE, E. *Die Ostasiatische Tuschmalerei* (Malarze ze wschodniej Azji). Cassirer, Berlin 1923.
- HARRISON, E. J. *The Fighting Spirit of Japan* (Wojowniczy duch Japonii). Unwin, London 1913.
- HERRIGEL, E. *Zen in the Art of Archery* (Zen w sztuce łucznictwa). Pantheon, New York 1953.
- HUMPHREYS, C. *Zen Buddhism* (Buddyzm zen). Heinemann, London 1949.
- HU SHIH (1) *The Development of Zen Buddhism in China* (Rozwój buddyzmu zen w Chinach), w: „Chinese Political and Social Review” („Chiński przegląd społeczno-polityczny”), t. XV. 4. 1932.
- (2) *Ch'an (Zen) Buddhism in China, Its History and Method* (Buddyzm ch'an (zen) w Chinach. Historia i nauczanie), w: *Philosophy East and West* (Filozofia na Wschodzie i Zachodzie), t. III. 1. Honolulu 1953.

KEITH, sir A. B. *Buddhist Philosophy in India and Ceylon* (Filozofia buddyjska w Indiach i na Ceylonie). Oxford 1923.

LIEBENTHAL, W. *The Book of Chao* (Księga Chao), w: „Monumenta Serica”, monogr., XIII. Peking 1948.

LIN YUTANG *The Wisdom of Lao-tse* (Mądrości Lao-tsego). Modern Library, New York 1948.

LINSSEN, R. *Essais sur le Bouddhisme en général et sur le Zen en particulier* (Eseje o buddyzmie w ogólności, a o zen w szczególności). 2 tomy. Editions Etre Libre, Brussels 1954.

MASUNAGA, R. *The Standpoint of Dogen and His Treatise on Time* (Stanowisko Dogen i jego traktat o czasie), w: *Religion East and West* (Religia na Wschodzie i Zachodzie), t. I. University of Tokyo 1955.

MURTI, T. R. V. *The Central Philosophy of Buddhism* (Naczelna filozofia buddyzmu). Allen & Unwin, London 1955.

NEEDHAM, J. *Science and Civilization in China* (Nauka i cywilizacja w Chinach), 2 tomy. Cambridge University Press 1954 i 1956.

NUKARIYA, K. *The Religion of the Samurai* (Religia samurajów). Luzac, London 1913.

OGATA, S. *Guide to Zen Practice* (Wstęp do praktyki zen). Częściowe tłumaczenie Mu-mon Kan. Bukkasha, Kyoto 1934.

OHASAMA, S., FAUST, A. *Zen, der lebendige Buddhismus in Japan* (Zen – żywy buddyzm w Japonii). Gotha 1925.

OKAKURA, K. *The Book of Tea* (Księga herbaty). Foulis, Edinburgh 1919.

PELLIOT, P. *Notes sur quelques artistes des Six Dynasties et des T'ang* (Uwagi o niektórych artystach Sześciu Dynastii i dynastii T'ang), w: *T'oung Pao*, t. XXII, 1923.

ROUSSELLE, E. *Liu-tsu T'an-ching*, w: *Sinica*, t. V, VI i XI. 1930, 1931, 1936.

SASAKI, T. *Zen: With Special Reference to Soto Zen* (Zen, ze szczególnym uwzględnieniem zen soto). Soto Sect Headquarters, Tokyo 1955.

SENGAI *India-Ink Drawings* (Rysunki w tuszu). Oakland Museum, Oakland 1956.

SENZAKI, N. *Zen Meditation* (Medytacja w zen). Bukkasha, Kyoto 1936.

SENZAKI, N., McCANDLESS, R. *Buddhism and Zen* (Buddyzm i zen). Philosophical Library, New York 1953.

SENZAKI, N., REPS, P. (1) *The Gateless Gate* (Wrota bez wrót). Przekład Mu-mon Kan. Murray, Los Angeles 1934.
(2) *101 Zen Stories* (101 opowiadań zen). McKay, Philadelphia, bez daty.

SIREN, O. *Zen Buddhism and Its Relation to Art* (Buddyzm zen i jego związki ze sztuką), w: *Theosophical Path* (Ścieżka teozoficzna). Point Loma, Calif. październik 1934.

SOGEN ASAHINA *Zen*. Sakane, Tokyo 1954.

SOROKIN, P. (red.) *Forms and Techniques of Altruistic and Spiritual Growth* (Formy i techniki altruistycznego i duchowego rozwoju). Beacon Press, Boston 1954.

SOYEN SHAKU *Sermons of a Buddhist Abbot* (Kazania buddyjskiego opata). Open Court, Chicago 1906.

STEINILBER-OBERLIN, E., MATSUO, K. *The Buddhist Sects of Japan* (Sekty buddyjskie w Japonii). Allen & Unwin, London 1938.

SUZUKI, D. T. (1) *Essays in Zen Buddhism* (Eseje o buddyzmie zen). 3 tomy. Luzac, London 1927, 1933, 1934. Przedr. Rider, London 1949, 1950, 1951.
(2) *Studies in the Lankavatara Sutra* (Analiza Sutry Lankawatary). Routledge, London 1930.
(3) *The Lankavatara Sutra* (Sutra Lankawatary). Routledge, London 1932. Przedr. 1956.
(4) *Introduction to Zen Buddhism* (Wprowadzenie do buddyzmu zen). Kyoto 1934. Przedr. Philosophical Library, New York 1949.
(5) *Training of the Zen Buddhist Monk* (Szkolenie mnicha zen). Eastern Buddhist Society, Kyoto 1934.
(6) *Manual of Zen Buddhism* (Podręcznik buddyzmu zen). Kyoto 1935. Przedr. Rider, London 1950.
(7) *Zen Buddhism and Its Influence on Japanese Culture* (Buddyzm zen i jego wpływ na kulturę Japonii). Eastern Buddhist Society, Kyoto 1938. (Wkrótce ukaże się w Bollingen Series).
(8) *The Essence of Buddhism* (Sedno buddyzmu). Buddhist Society, London 1947.
(9) *The Zen Doctrine of No-Mind* (Zen doktryna nie-umysłu). Rider, London 1949.
(10) *Living by Zen* (Życie podług zen). Rider, London 1950.
(11) *Studies in Zen* (Kilka studiów na temat zen). Rider, London 1955.
(12) *Professor Rudolph Otto on Zen Buddhism* (Profesor Rudolf Otto o buddyzmie zen), w: *Eastern Buddhist*, t. III, str. 93-116.
(13) *Zen Buddhism on Immortality. An Extract from the Hekigan-shu* (Buddyzm zen a nieśmiertelność. Fragment Hekigan-shu), w: *Eastern Buddhist*, t. III, str. 213-223.
(14) *The Recovery of a Lost MS on the History of Zen in China* (Odnalezienie zagubionego rękopisu o historii zen w Chinach), w: *Eastern Buddhist*, t. IV, str. 199-298.
(15) *Ignorance and World Fellowship* (Niewiedza a powszechne braterstwo), w: *Faiths and Fellowship* (Wyznania religijne a braterstwo). Watkins, London 1937.
(16) *Buddhist Symbolism* (Symbolizm buddyjski), w: *Symbols and Values* (Symbole i wartości). Harper, New York 1954.

- (17) *Zen and Pragmatism (Zen a pragmatyzm)*, w: *Philosophy East and West (Filozofia na Wschodzie i Zachodzie)*, t. IV. 2. Honolulu 1954.
- (18) *The Awakening of a New Consciousness in Zen (Przebudzenie ku nowej świadomości w zen)*, w: *Eranos-Jahrbuch*, t. XXIII Rhein-Verlag, Zürich 1955.
- SZCZERBACKI, TH. *The Conception of Buddhist Nirvana (Pojęcie buddyjskiej nirwany)*. Leningrad 1927.
- TAKAKUSU, J. *Essentials of Buddhist Philosophy (Podwaliny filozofii buddyjskiej)*. University of Hawaii, Honolulu 1947.
- WALEY, A. *Zen Buddhism and Its Relation to Art (Buddyzm zen i jego związki ze sztuką)*. Luzac, London 1922.
- WATTS, A. W. (1) *The Spirit of Zen (Duch zen)*. Murray, London 1936. Drugie wyd. 1955.
- (2) *Zen Buddhism (Buddyzm zen)*. Buddhist Society, London 1947.
- (3) *Zen* (jak wyżej, poszerzone). Delkin, Stanford 1948.
- (4) *The Way of Liberation in Zen Buddhism (Droga wyzwolenia w buddyzmie zen)*. American Academy of Asian Studies (Amerykańska Akademia Studiów Azjatyckich), San Francisco 1955.
- (5) *The Problem of Faith and Works in Buddhism (Problem wiary i dobrych uczynków w buddyzmie)*, w: „Review of Religion” („Przegląd religioznawczy”), t. V. 4. New York maj 1941.
- WENTZ, W. Y. E. *Tibetan Yoga and Secret Doctrines (Tybetańska joga a doktryny tajemne)*. Oxford 1935.
- WILHELM, R. (1) *The Secret of the Golden Flower (Tajemnica Złotego Kwiatu)*. Tłumaczenie Tai I Chin Hua Tsung Chih, z komentarzem C. G. Junga. Kegan Paul, London 1931.
- (2) *The I Ching or Book of Changes (I Ching – Księga przemian)*. 2 tomy. Przeł. Cary Baynes. Pantheon, New York 1950.
- WONG MOU-LAM *The Sutra of Wei Lang (Hui-neng) (Sutra Wei Langa (Hui-nenga))*. Luzac, London 1944.

Buddyzm. Wybór tekstów, Kraków 1987.

G. Claxton, *Buddyzm codzienny*, Warszawa 1992.

Czuang-tsy, *Prawdziwa księga południowego kwiatu*, Warszawa 1953.

J. Daishin Buksbazen, *Zapomnieć siebie*, Gdańsk 1993.

H. M. Enomiya-Lassalle, *Krótkie wprowadzenie w zen*, Warszawa 1994.

E. Fromm, D. T. Suzuki, R. De Martino, *Buddyzm zen i psychoanaliza*, Poznań 1995.

J. Goldstein, *Doświadczenie wglądu. ABC medytacji buddyjskiej*, Warszawa 1994.

L. Groening, *Bezdźwięczny głos jednej klaszczącej dłoni*, Warszawa 1988.

Han-shan, *Podróż w krainie dharmy. Autobiografia chińskiego mistrza ch'an*, Wrocław 1995.

E. Herrigel, *Droga zen*, Wrocław 1992.

E. Herrigel, *Zen w sztuce lucznictwa*, Warszawa 1987.

B. Hoff, *Tao Kubusia Puchatka*, Poznań 1992.

B. Hoff, *Te Prosiaczka*, Poznań 1993.

J. Kabat-Zinn, *Właśnie jesteś. Przewodnik uważnego życia*, Warszawa 1995.

O. Kakuzo, *Księga herbaty*, Warszawa 1986.

P. Kapleau, *Trzy filary zen*, Warszawa 1988.

P. Kapleau, *Zen: Świt na Zachodzie*, Warszawa 1985.

B. Kita, *Herbata i zen*, Łódź 1995.

Kaisen Krystaszek, *Zazen & satori*, Kraków 1996.

Kurz zen, tłum. i red. zbiorowe, Wrocław 1992.

Lao Tsy, *Droga*, tłum. M. Mostowicz-Zahorski, Wrocław 1993.

Lao Tsy, *Tao-Te-King*, tłum. B. Antochewicz, Wrocław 1993.

Lao Tsy, *Tao-Te-King czyli Księga Drogi i Cnoty*, tłum. T. Zbikowski, „Literatura na Świecie” nr 1, Warszawa 1987.

T. Merton, *Zen i ptaki żądzę*, Warszawa 1988.

Nan Huai-chin, *Góra Traw*, Poznań 1996.

S. Sahn, *Strzepując popiół na Buddę*, Warszawa 1990.

Sekret złotego kwiatu. Chińska księga życia, Wrocław 1994.

- R. M. Smullyan, *Tao jest milczeniem*, Poznań 1996.
 Strażnik Dharmy. *Autobiografia chińskiego mistrza zen Xu Yuna*, Warszawa 1986.
 D. T. Suzuki, *Wprowadzenie do buddyzmu zen*, Warszawa 1979.
Sztuka przywództwa. Starochińskie lekcje Zen, wybór T. Cleary, Bydgoszcz 1997.
 S. Suzuki, *Umysł zen, umysł początkującego*, Warszawa 1990.
Taoizm. Wybór tekstów, Kraków 1988.
 Thich Nhat Hahn, *Cud uważności*, Warszawa 1992.
 Thich Nhat Hahn, *Każdy krok niesie pokój*, Warszawa 1991.
 Thich Nhat Hahn, *Spokój to każdy z nas*, Warszawa 1992.
 A. Watts, *Tao strumienia*, Poznań 1996.
 J. van de Wetering, *Puste lustro. Doświadczenie Europejczyka w japońskim klasztorze zen*, Oława 1995.
 H. Yasutani, *Osiem podstaw buddyzmu zen*, Gdańsk 1993.
 P. Yogananda, *Autobiografia jogina*, Zakopane (bez daty).
 S. Yuzen, *Wyzwalający śmiech*, Poznań 1991.

I. 1. Filozofia tao

人自然 道念德
 道可道非常道 精爲
 無爲 道法自然 玄
 有一物上挂天下挂地。
 黑似漆。常在動用中。素
 仁 悟 橫心之所念 無心
 心 心 本心 佛心 信心

I. 2. Korzenie buddyzmu

仁 義 禪

I. 3. Buddyzm mahajany

不生不滅 四法界

事理理事無礙
事事無礙

I. 4. Powstanie i rozwój zen

直指頓悟格義坐禪
帝問如何是聖諦第一義、
師曰廓然無聖、帝曰對朕
者誰、師曰不識。壁觀
二祖云、弟子心未安、乞師安
心。磨云、將心來爲汝安。祖
云、覓心了不可得。磨云、爲汝
安心竟。問答
教外別傳
不立文字

直指人心、
見性成佛。

至道無難、唯嫌揀擇。
任性合道、逍遙絕惱。
繫念乖真。勿惡六塵、
六塵不惡、還同正覺。
智者無爲、愚人自縛。
將心用心、豈非大錯。
來禮師曰、乞與解脫法門。
師曰、誰縛汝。曰無人縛。師
曰、何更求解脫乎。
身是菩提樹、心如明鏡臺。
時時勤拂拭、莫使惹塵埃。

「噤」提本無樹、心鏡亦非臺。
本來無一物、何處惹塵埃。
來去自由通用無滯、即是
般若三昧自在解脫、名無
念行。若百物不思、當令念
絕、即是法縛、即名邊見。

「往」心觀淨是病、非禪。長坐
拘身於理、何益。

「起」心著淨、却生淨妄。何名
坐禪。此法門中、無障無疑。
外於一切善惡境界、心念
不起、名爲坐。

「若」有人問汝義、問有將無對。

問無將有對、問凡以聖對、
問聖以凡對。二道相因生
中道義。汝一問一對。
「君」不見、絕學無爲道人、
不除妄想、不求真、
無明實性、即佛性、
幻化空身、即法身。
「往」問曰、大德坐禪圖什麼。
一曰、圖作佛。師乃取一磚
於彼庵前石上磨。一曰、師
作什麼。師曰、磨作鏡。一曰、
磨磚豈得成鏡耶。師曰、坐
禪豈成佛耶。喝。

道不屬修若言修得修
成還壞卽同聲聞若言不
修卽同凡 泉云、平常心是
道。趙州云、還可趣向否。泉云、
擬向卽乖。無^{aa}僧雲水
無事^{aa}山僧與麼說意在什
麼處、祇爲道流一切馳求
心不能歇、止他古人閒機
境、道流取山僧見處坐斷
報化佛頭十地滿心猶如
客作兒等妙二覺擔枷
鎖漢羅漢辟支猶如廁穢
菩提涅槃如繫驢橛。

佛法無用功處、祇是平常無
事屙屎送尿著衣喫飯困
來卽臥愚人笑我智乃知。
你且隨處作主立處皆真境
來回換不得、縱有從來習氣
五無間業自爲解脫大海。
心外無法內亦不可得、求什
麼物、你諸方言道有修有證、
莫錯設有修得者皆是生死
業、你言六度萬行齊修我
見皆是造業、求佛求法卽是
造地獄業。^{bb}五位^{cc}正^{dd}偏
^{ee}公案^{ff}疑情^{gg}汝學坐禪爲

學坐佛、若學坐禪、禪非坐卧、
若學坐佛、佛非定相、於無住
法不應取捨、汝若坐佛、即是
殺佛、若執坐相、非達其理。

生來坐不卧、
死去卧不坐、
元是臭骨頭。

II. 1. „Pusty i wspaniały”

至道無難、唯嫌揀擇、
但莫憎愛、洞然明白、
毫釐有差、天地懸隔、
欲得現前、莫存順逆、
違順相爭、是爲心病。

受災如受福、受降如受敵、
黃昏雞報曉、半夜日頭明、
問終日著衣喫飯、如何免
得著衣喫飯、師云、著衣喫
飯、進云、不會、師云、不會即
著衣喫飯。

寒即圍爐向猛火、
熱即竹林溪畔坐。

雨中看果日、火裏酌清泉。
樹呈風體態、波弄月精神。
經云、但以衆法合成此身、
起時唯法起、滅時唯法滅、
此法起時不言我起、滅時

不言我滅、前念後念中念
念念不相待念念寂滅。
春色無高下、花枝自短長。
長者長法身、短者短法身。
老僧三十年前未參禪時、
見山是山、見水是水、乃至
後來親見知識、有箇入處、
見山不是山、見水不是水、
而今得箇體歇處、依然見
山祇是山、見水祇是水。
空劫之時無一切名字、佛
纔出世來便有名字、所以
取相、大道一切實無凡聖、

苦有名字皆屬限量、所以江
西老宿云、不是心不是佛不
是物。“汝但無事於心無心
於事則虛而靈空而妙。

宗門七縱八橫、殺活臨時、僧
便問、如何是殺、師云、冬去春
來、僧云、冬去春來時如何、師
云、橫擔拄杖、東西南北、一
任打野樵。

神通並妙用、運水及搬柴。

II. 2. „Siedzisz spokojnie, nic nie robisz”

如刀能割不自割、
如眼能看不自看。

兀然無事坐、春來草自生。
青山自青山、白雲自白雲。
妙用 不可以有心得、

不可以無心求。

法 不生 若虛空勿涯岸
不離當處常湛然、覓即知君
不可見、取不得、捨不得、不可
得中、只麼得、默時說、說時默、
大施門開無擁塞。

一擊忘所知、更不假修治、
動容揚古路。

不信只看八九月、
紛紛黃葉滿山川。

相見呵呵笑、園林落葉多。
若是本分人、須是有臨耕
夫之牛、奪飢人之食、底手脚
驀直去 恣 任運著衣裳、
要行即行、要坐即坐、無一念
心希求佛果。你諸方言道有
修有證、莫錯設有修得者、皆
是生死業、你言六度萬行齊
修、我見皆是造業、求佛求法
即是造地獄業、求菩薩亦是
造業、看經看教亦是造業、佛
與祖師是無事人。諸方說有
道可修、有法可證、何法修何

道、你今用處欠少什麼物、
修補何處。

爭如著衣喫飲、
此外更無佛祖。

識得本心本性、
正是宗門大病。

入林不動草、入水不立波。

護生須是殺、殺盡始安居。

一句定乾坤、一劍平天下。

若人修道道不行、萬般邪境
競頭生、智劍出來無一物。

II. 3. Zazen i koan

本証妙修 體用法身、
機關、言詮、難透、五位。

孤掌難鳴 有時奪人不
奪境、有時奪境不奪人有
時人境俱奪、有時人境俱
不奪。

移花兼蝶到、達磨道不知。

II. 4. Zen w sztuce

易 江月照松風吹、

永夜清宵何所爲。

寂 陀 哀 幽玄 風流
風穴和尚因僧問、語默泯離

微如何通不犯、穴云、

長憶江南三月裏、

鷓鴣啼處百花香。

風定花猶落、鳥鳴山更幽。

破鏡不重照、落花難上枝。

無有生相剎那無有滅相、

更無生滅可滅是則寂滅

現前當現前時亦無現前

之量乃爲常樂。

Imiona i nazwiska zostały zapisane wersalikami; w wypadku chińskich mistrzów zen imię japońskie występuje w nawiasie, za imieniem chińskim. Tytuły zostały wyróżnione kursywą.

- Abstrakcja 25, 31, 98
Absurd 180
Adwaita 61
Ahimsa 82
Alaja-widźniana 102
Alicja w krainie czarów 204
AMITABHA (jap.: Amida) 84, 94 *i nast.*, 138, 209
AMITAJUS 94
Ananda 57, 88
Anatman (pali: Anatta) 70 *i nast.*
Anegdoty zen
 zob. Wen-ta
Anitja (pali: Anikka) 69
 zob. też Nietrwałość
Architektura japońska 228
Arhan (pali: Arhat) 85, 130
Asamskrita 76 *przyp.*
ASANGA 83, 98
AŚOKA, cesarz 82
AŚWAGHOSZA 83
Aśrawa 105
Aśtasahasrika 91
Atma-bodha 58
Atma-dźniana 58
Atma-jadźnia 54
Atman 55 *i nast.* 60, 61, 66, 67, 70
Aware 220, 225 *i nast.*
Awidja 71 *i nast.*
BANKEI ZENJI 137, 141, 184, *i nast.*, 206, 209, 210
 o Keisaku 193 *przyp.*
 o Nien 174 *i nast.*
 o Poszukiwaniu 195
 o Satori 179
BASHO 137, 222 *i nast.*
BATESON, GREGORY 170 *przyp.*
Bezczelowość 180, 213, 219
Bezpośrednie wskazanie 68, 104, 116, 158 *i nast.*
Bhagawadgita 21 *przyp.*, 56
Bhakti 85
Bhawaćakra 198 *przyp.*
Blokowanie 173, 184 *i nast.*
BLYTH, R. H. 23, 66, 163, 203, 222
Bodhi 67, 89, 104, 126, 130
BODHIDHARMA (jap.: DARUMA) 105 *przyp.*, 111 *i nast.*, 241
BODHIRUCI 112
Bodhisattwy doktryna 85 *i nast.*, 203
Bonseki 233
Bóg 94
 a Tao 30 *i nast.*, 37 *i nast.*
Brahman 58 *i nast.*, 61, 65
BUDDA
 zob. Gautama Buddha
BUDDA KANAKAMUNI 98
BUDDA KAŚJAPA 97

Budda pratjeka 130
Buddyzm, korzenie 66
Bushido 136 *i nast.*

Ceramika 230
Ceremoniał 193
Ch'an 78
Cha-no-yu (ceremonia parzenia herbaty) 141, 176, 228 *i nast.*
CHAO-CHOU TS'UNG-SHEN (jap.: JOSHU JUSHIN) 126, 134, 158
Koan wu 201 *i nast.*
Cheng-tao Ke (jap.: Shodoka) 125, 179
CHIH-KAI 119
Chiny, historia zen w 111-140
Chiński język 24, 25, 27
Ching (siła psychiczna) 36
CH'ING-YUAN HSING-SSU (jap.: SEIGEN GYOSHI) 123, 157
CHO DENSU 220
CHUANG-TZU (jap.: SOSHI) 37
o Języku 49
o Lao-tzu i Konfucjuszu 46
o Niepoznanym 37
o Pijanym człowieku 43
o Sztuce 46
o Te 40
o Wu-hsin 44 *przyp.*
o Zmysłach 43, 44
Huang-po o nim 128
Ch'uan Hsin Fa Yao (jap.: Den-shinhoyo) 128 *i nast.*, 174, 175
Ch'uan Teng Lu (jap.: Keitokuden-toroku) 117, 134
Citta 98 *i nast.*
zob. też Hsin
Cittamatra 98, 100
COOMARASWAMY, A. K. 57
Cybernetyka 71, 73, 168 *i nast.*
Czas, Indyjski pogląd na 152 *i nast.*
Zen pogląd na 152 *i nast.*, 194 *i nast.*, 239 *i nast.*
Czit 57
Cztery Królestwa Dharmy 96
Cztery Rzeczy Niewidzialne 207

Cztery Wzniosłe Prawdy 69
Czysta Kraina 84, 95, 138, 160

CANDRAGUPTA MAURJA 82

DEMIÉVILLE, P. 123 *przyp.*
Dewa 51
Dharani 84
Dharma 75, 96
Dharmadhatu 96 *i nast.*, 204
Dharmakaja 98
Dhjana 78 *i nast.*, 104, 113, 122, 126
Pogląd soto na 136
Szkoła 105, 113
DOGEN 109, 136 *i nast.*, 153-156, 194 *i nast.*, 236
Droga Środka 51
Dualizm 57, 100
zob. też Dwandwa, Względność
Duch 31
Dukkha (pali: Dukkha) 69
DUMOULIN, H. 123 *przyp.*
DUYVENDAK, J. J. L. 35 *przyp.*
Dwandwa 57
zob. też Względność
Dyscyplina 124 *i nast.*, 133
Dziwanmukta 63
Dziwatman 70

Ego 43, 70 *i nast.*, 86, 149-153, 176 *i nast.*
zob. też Anatman, Atman
EISAI 136, 229
Ekaksana 79
zob. też Teraz, Wieczność

FA-CH'ANG (jap.: HOJO) 242
Fala, analogia do 154
FA-TSANG 118
FA-YEN WEN-i (jap.: HOGEN BUNEN) 132, 159,
FA-YUNG 117, 187
Fatalizm 148
FEN-YANG SHAN-CHAO (jap.: FUNYO ZENSHO) 132

FENG-HSÜEH YEN-CHAO (jap.: FUKETSU ENSHO) 221 *i nast.*
FUJIWARA KINTO 221
FUNG YU-LAN 111, 123 *przyp.*
Furyu 220

GAUTAMA BUDDA 52, 66, 97
GERNET, J. 116
GOCHIKU 213
GODEL, KURT 101

Haiga 220
Haiku 220-228, 236
HAKUIN EKAKU 137, 167, 178, 220
i System koanów 196
Koan „Jednej ręki” 201 *i nast.*
HAN-SHAN (jap.: HANZAN) 219
HASEGAWA, SABRO 211, 230 *przyp.*
HASHIDA, KUNHIKO 239
Herbata 113, 228 *i nast.*
zob. też Cha-no-yu
HERRIGEL, EUGEN 235
Hinajana
zob. Therawada
Hinduizm 51, 53 *i nast.*, 66
Ho (jap.: Kwatsu) 125
HOTO 160 *i nast.*
HSIA-KUEI 216
i Sesshu 217

HSIANG-YEN CHIH-HSIEN (jap.: KYOGEN CHIKAN) 179
HSEH LING-YUN
Hsin (jap.: Shin, Kokoro) 44 *i nast.*, 115
Chuang-tzu o 46 *i nast.*
Hsin-hsin Ming (jap.: Shinjin-mei) 116 *i nast.*, 146
Hsüan (jap.: Gen) 38, 110
HSÜAN-CHÜEH, YUNG-CHIA (jap.: YOKA GENKAKU) 123, 124, 179, 216 *i nast.*
HSÜAN-TSANG 118
HU-SHIH 111 *przyp.*
Hua-jen (jap.: Kego) 119, 132, 151, 197, 204
zob. też Sutra Awatamsaka
HUAI-JANG, NAN-YÜEH (jap.: NANGAKU

EJO) 123, 129 *i nast.*
o Zazen 139
HUANG-LUNG HUI-NAN (jap.: ORYO ENAN) 135
HUANG-PO HSI-YÜN (jap.: OBAKU KIUN) 110, 128 *i nast.*, 174, 175
HUI-CHUNG (jap.: ECHU) 123
HUI-K'o (jap.: EKA) 112, 115, 241
HUI-NENG, TA-CHIEN (jap.: DAIKAN ENO) 110, 113, 119-123
Koan „Pierwotnej twarzy” 201
o Chwili obecnej 241
o Zazen 141
HUI-TAN 111
HUI-YÜAN 109, 111
HUNG TZU-CH'ENG (jap.: KOJISEI) 232
HUNG-JAN (jap.: GUNIN lub KONIN) 119 *i nast.*

I (jap.: Gi) 51
I Ching (jap.: Ekikyo) 33 *i nast.*, 39, 132, 212
Idealizm filozoficzny 62, 99 *i nast.*
Ikebana 228
IKKYU 198, 200, 223
Inka 197
IPPEN SHONIN 160 *i nast.*
ISSA 225, 227 *przyp.*

Ja (ego) 25
zob. też Anatman, Atman, Ego
Japonia
i Kultura chińska 215
Zen w 136 *i nast.*, 141
Jathabhutam 75
Jen (człowiek) 25
Jen (człowieczeństwo) 41 *przyp.*, 50
Joga 21, 67, 74, 103, 238
Jogačara 98 *i nast.*, 118
Jogasutra 21 *przyp.*, 74 107
Judo 209
zob. też Jujitsu
Jugapat 105
Jujitsu 141

Kaligrafia chińska 215 *i nast.*

Kalpa 57, 128
 Karma 72, 76, 102, 130, 180, 186, 199
 Karuna 95 *i nast.*, 98, 103, 189, 203
 Kasta 67
 Keisaku 193 *i przyp.*
 KEITH, SIR ARTHUR BERRIEDALE 81
 Kendo 235
 KICHIBEI 209
 KIERKEGAARD, S. 92
 Kleśa 89, 108, 124, 126
 Koan (chiń.: Kung-an) 137, 147
przyp., 183, 195-210
 Początki 134 *i nast.*
 Rodzaje 196 *i nast.*, 200-205
 Ko-i 109
 Kokoro 45
 zob. też Hsin
 Kolor, Lao-tzu o 47
 Koła kaligraficzne 218
 Koło Powstawania 198 *przyp.*
 Komunikacja 26, 73
 Koncentracja 124
 zob. też Samadhi
 Konfucjanizm 29, 50 *i nast.*
i Zen 176, 182, 212
 KONFUCJUSZ 32, 46
 Kontemplacja 190
 Konwencja 23 *i nast.*, 29, 63 *i nast.*,
 80, 137, 152, 174 *i nast.*
 KORZYBSKI, ALFRED 162
 Kościół chrześcijański 30
 KOZUKI ROSHI 183
 Krótka Ścieżka 106
 Księga Chao 110
 Księżyc w wodzie 149 *i nast.*
 KUMARADZIWA 83, 108, 112
 Kung-an
 zob. Koan
 KWAISEN 167

LAO-TZU (jap.: ROSHI) 32
 o „Głupocie” 40
 o Mowie 104
 o Nazwach 161
 o Tao 35-38, 164
 o Te 46

o Wiedzy 41
 o Względności 145
 o używaniu Zmysłów 47
 LEE, IRVING 162
 Lhasa, kongres w 124 *przyp.*
 Li (jap.: Ri) 97
 LIANG-K'AI (jap.: RYOKAI) 216, 219
 LIEH-TZU 41 *i nast.*
 Lila 56
 LIN-CHI I-HSÜAN (jap.: RINZAI GIGEN) 128
i nast., 156, 186, 187, 205
 Lin-chi Lu (jap.: Rinzai Roku) 128
i nast., 186
 LIU CH'U 109
 Lokasamgraha 205

Łuczniństwo 235

Madhjamika 87 *i nast.*, 101 *przyp.*
 Mahajana 48, 73, 82-103
 Kanon 52
 MAHAKAŚJAPA 69
 Maithuna 84 *przyp.*
 Maja 61 *i nast.*, 68 *i nast.*, 80, 102,
 218
 Malarstwo 215-220
 MALRAUX, ANDRÉ 212
 Manas 65, 102
 MANDŽUŚRI 93, 192
 Mano-widźniana 102
 Materia 31, 62, 98
 MA-TSU TAO-I (jap.: BASO DOITSU) 110
przyp., 125 *i nast.*, 153, 154
 MA-YÜAN (jap.: BAEN) 216, 217
 Medytacja 78 *i nast.*, 153, 154
 zob. też Dhjana, Zazen
 Miara 64 *i nast.*, 98, 218
 zob. też Maja
 Mitologia 56
 MIYAMOTO MUSASHI 220
 Mo chih ch'u 182 *i nast.*
 Moksza 58 *i nast.*, 73
 Mondo
 zob. Wen-ta
 MONIER WILLIAMS, SIR M. 52 *przyp.*
 Monizm 63

Moralność 76, 137, 181 *i nast.*

MORTAKE 226

Mu

zob. Wu

MU-CH'I (jap.: MOKKEI) 216, 217, 219

MU-CHOU TAO-TSUNG (jap.: BOKUJU DO-
 SHO lub DOMYO) 148

MURTI, T. R. V. 92 *przyp.*

MUSO KOKUSHI 220

Muzyka orientalna i zachodnia 28

Myśl 76, 154

zob. też Hsin, Nien

NAGARDŽUNA 83, 84, 87, 92 *przyp.*, 98
i nast.

i Czysta Kraina 95

Nama 64, 66

Nama-rupa 65

Namo-amitabhaja 95

Namu Amida Butsu 160

zob. też Amitabha, Czysta Kra-
 ina, Nembutsu

NAN-CH'ÜAN P'U-YÜAN (jap.: NANSEN
 FUGAN) 126, 161, 223, 241

Natura 31

Natura buddy 94, 118, 128

Naturalność 130, 166 *i nast.*, 186

zob. też Tzu-jan

NEEDHAM, JOSEPH 37 *przyp.*

Negatywna doktryna 59

Nembutsu 209 *i nast.*

zob. też Amitabha, Czysta Kra-
 ina

Neti, neti 51

Nien (jap.: Nen) 32, 121, 185

Nienarodzone 174

Nietrwałość 65 *i nast.*

zob. też Anitja

Nirmanakaja 97, 193

Nirwana (pali: Nibbana) 73 *i nast.*,
 81 *i nast.*, 88, 89 *i nast.*, 96,
 105, 130, 178, 242

Nirwikalpa 61

Niu-t'ou, góra 117

Niedwoistość 61, 76

ODA NOBUNAGA 167

Oddychanie 192, 237 *i nast.*

Ogrody 131, 233 *i nast.*

Organizmu filozofia 37 *i nast.*, 37
przyp.

Ośmiostopniowa (Ośmioraka)
 Ścieżka 75

Padmasana 78

Pali, wiedza o 51

Palijski kanon 52, 69, 78 *przyp.*,
 82, 84

Pamięć 25

P'ANG-YUN (jap.: HOKON) 165

Panteizm 179

PARAMARTHA 179

Parawritti 105

Patriarchat zen 111

PELLIOT, P. 111 *i przyp.*

Pięć Stanów 132, 197, 204 *i nast.*

Pi-kuan 114 *i nast.*

Pi-yen Lu (jap.: Hekigan Roku) 135

PING-TING TUNG-TZU 159

PO-CHANG HUAI-HAI (jap.: HYAKUJO
 EKAI) 113 *przyp.*, 127 *i nast.*,
 153, 160

Poezja 214

zob. też Haiku

Powątpiewanie 136, 206

Pradźnia 91, 95, 98, 109, 124, 139,
 188, 189, 203

Pradźnia-paramita 87

Prana 73

Pratitja-samutpada 72 *przyp.*

Pratjeka budda

zob. Budda pratjeka

Prawo 37 *przyp.*

Preta 51

Przebudzenie 207

zob. też Bodhi

Purusza 54

PU-TAI (jap.: HOTEI) 219

RATNASAMBHAWA 94

Reinkarnacja 72

Relaksacja 208

Rigweda 52 przyp., 54 i nast.
 RinZai
 zob. Lin-chi
 RinZai, szkoła 123, 136, 140, 195 i nast.
 Riszi 66, 67
Roeishu 221
 Rola 24 i nast.
 Rorschacha test 33
 Roshi 138, 197, 199 i nast.
 Rupa 64, 66, 89, 99
 Ryoanji 233
 RYOKAN 137, 226 i nast.

 Sabi 220, 224 i nast.
 Sadhana 60
 Sahadza 107
 Samadhi 75 i nast., 121, 124, 139
 Sambhogakaja 98
 Sambodhi 109
 Samsara 68, 72 i przyp., 85 i nast., 89 i nast., 96, 170
 Samuraje 136, 176
 Samjak 75
 Sangha 53
 Sanskryt, wiedza o 51 i nast.
 Sanzen 138, 183, 193, 199, 201 i nast.
 SARAHA 106 i nast.
 SASAKI, RUTH 123 przyp., 163 przyp., 197 przyp.
 SASAKI, SOKEI-AN 151, 204
 Sat 57
 Satori (chiń.: Tun-wu) 42, 104, 111, 115 i nast., 134, 157, 189, 194
 Bankei o 179
 a Koan 136, 197
 a Powątpiewanie 206
 a Relaksacja 208
 Wu-men o 200
 Zamierzone 237
 Semantyka 162 i nast.
 Sen (Soshu), szkoła 228
 SEN-NO-RIKYU 229
 SENG-CHAO 108 i nast., 112
 SENG-TS'AN (jap.: SOSAN) 116 i nast.
 SENGAI 220

 Sesshin 193
 SESSHU 137, 217 i nast., 220
 SHEN-HSU (jap.: SHINSHU lub JINSHU) 119 i nast.
 SHEN-HUEI, HO-TSE (jap.: KATAKU JINNE) 110, 123, 124
 o Praktykowaniu medytacji 138
 Shih (jap.: Ji) 97
 SHIH-TE (jap.: JITOKU) 218
 SHIH-T'OU HSI-CH'EN (jap.: SEKITO KISEN) 126
 Shingaku 214
 Shingon 140 i nast., 232
 SHINRAN SHONIN 209
Shobogenzo 109, 137, 153, 155, 194
 SHUBUN 220
 Słyszenie, analogia do 209
 Smriti 79 i nast.
 Sodo 191
 SOGA JASOKU 220
 Sono-mama 223
 Soto, szkoła 123, 136, 140, 190, 194 i nast., 206
 Spontaniczność
 zob. Naturalność, Tzu-jan
 Sprzężenie zwrotne, analogia do 168 i nast.
 Su 41 przyp.
 Sukha 69
 Sukhawati 84
 Sumi-e 216 i nast.
Sutra Awatamsaka 83, 96 i nast., 119, 132, 197
 zob. też Hua-jen
Sutra diamentowa
 zob. Wadźraczedika
Sutra Lankawatara 86, 89, 92, 101, 105
Sutra Pradžnia-paramita-hridaja 89
Sutra Saptasatika-pradžnia-paramita 90, 93-94
Sutra Wimalakirtiego 108 i nast.
 SUZUKI, DAISSETZ T. 11 przyp., 42, 111, 114, 123 przyp., 160, 183
 Swabhawa 64, 88

SZCZERBACKI, T. 88
 Sztuka dalekowschodnia 47, 211-236

Śakti 84
 Śankara 59 i nast.
 Śrawaka 85
 Śunja, -ta 88, 89, 93, 98, 101, 109, 207
 w Malarstwie 217
 Śunjawada 87, 92
 Świadomość 76, 190, 240

TA-HUEI TSUNG-KAO (jap.: DAIE SOKO) 135
 TAKUAN ZENJI 172, 183, 185, 235
Tan-ching (jap.: *Rokusodangyo*) 120 przyp., 121, 122-123, 141, 241
 Tantra 84 i przyp., 106 i nast.
 Tao (jap.: Do) 31, 35
 a Mowa 35 i nast.
 jako „Rzemiosło” 214
 Yün-men o 174
 TAO-AN 109
 TAO-HSIN (jap.: DOSHIN) 117
 TAO-SHENG 111, 112
Tao Te Ching 32
 zob. też Lao-tzu
 TAO-YÜAN (jap.: DOGEN) 134
 Taoizm 21-49
 i Alchemia 132, 138
 i Joga 238
 i Sztuka 212 i nast.
 i Zen 110, 113, 116, 120, 128, 167
 Tapas 67
 Tathagata 79, 93
 Tathata 93 i nast., 97, 100, 101, 158, 162 i nast.
 Te (jap.: Toku) 32, 45 i nast., 167
 TE-CHAO 132
 Teozofia 198 i nast.
 TE-SHAN HSÜAN-CHIEN (jap.: TOKUSAN SENKAN) 163
 Therawada 52
 Teraz, Wieczne 79, 189, 240 i nast.
 Dogen o 194 i nast.
 Hui-neng o 241-242
 T'ien-t'ai (jap.: Tendai) 119, 132

TILOPA 106
 TOYO EICHO 147 przyp.
 Trikaja 97
 Trisna (pali: Tanha) 67, 71 i nast.
Ts'ai-ken Tan (jap.: *Saikontan*) 232-233
 TS'AO-SHAN PEN-CHI (jap.: SOZAN HON-JAKU) 132
T'so-chan I (jap.: *Zazengi*) 140 przyp.
 TS'UI-WEI (jap.: SUIBI) 157, 161
 TSUNG-MI, KUEI-FENG (jap.: KEIHO SHU-MITSU) 132
 T'UNG-SHAN LIANG-CHIEH (jap.: TOSAN RYOKAI) 38, 132, 204
 T'UNG-SHAN SHOU-CH'U (jap.: TOSAN SHUSHO) 159 i nast., 221
 Tybetański buddyzm 106
 Tzu-jan (jap.: Shizen) 29, 31, 35, 37, 107 przyp., 117, 166 i nast., 176 i nast.

 Ukrzyżowanie 181
 Umysł
 zob. Hsin
Upaniszada Brihadaranjaka 55-56
Upaniszada Mandukja 60
Upaniszada Mundaka 56
 Upaniszady 52, 53, 66, 70
 Upaja 82, 84, 85, 95, 158, 197, 199
 Uszczęśliwiająca wizja
 zob. Visio beatifica

 Visio beatifica 181

 Wabi 220, 224-225
Wadźraczedika 68, 86, 105, 119, 157
 WAJROCANA 94
 Waka 221
 WANG-WEI 216
 WAYMAN, A. 106 przyp.
 WASUBANDHU 83 i przyp., 62
 Wedanta 21 i przyp., 62
 Wedy 52, 66
 WEI-LANG
 zob. Hui-neng
 Wen-ta (jap.: Mondo) 115, 122, 162 i Koan 134

- Cytowane:
Nie wiem (Bodhidharma) 114
 Uciszenie umysłu (Bodhidharma) 115
Kto cię wiąże? (Seng-ts'an) 117
 Imię i natura (Tao-hsin) 118
 Polerowanie płytki (Huai-jiang) 125
 Zwyczajny umysł (Nan-ch'üan) 126
 Trzy Przeszkody (Huang-lung) 135
 Ubieranie się i jedzenie (Mu-chou) 148
 Dzikie gęsi (Ma-tsu) 153
 Cyprys (Chao-chou) 158
 Trzy funty Inu (Tung-shan) 159
 Ping-ting (Fa-yen) 159
 Namu Amida Butsu (Ippen) 160
 Dzban (Po-chang) 160
 Podpórka (Ts'ui-wei) 161
 Zima i wiosna (Yün-men) 164
Jeszcze bliżej (Bankei) 184
Chmura na niebie (Yao-shan) 188
Kiangsu w marcu (Feng-hsüeh) 221
 Wiewiórka (Fa-chiang) 242
 Widzenie, analogia do 27 *i nast.*, 39, 43, 240
 Widźniana 102
 Widźniaptimatra 98
 Wiedza, rodzaje 22 *i nast.*, 34, 37 *i nast.*, 59, 207
 Wikridita 102
 Winaja 113
Wisuddhimagga 80
 Wojenna sztuka, zen a 136, 137
 Wolna wola 205
 Writti 73
 Wu (jap.: *Mu*) 127
 Koan 134, 135
 Wu, cesarz 112, 114
 Wu-hsin (jap.: Mushin) 43, 106 *przyp.*, 121, 128, 172 *i nast.*, 219, 235
 WU-MEN HUI-K'AI (jap.: MUMON EKAI) 200 *i nast.*
 Wu-men Kuan (jap.: Mumonkan) 126, 135, 200
 Wu-nien (jap.: Munen) 106 *przyp.*, 121, 128, 172, 185, 235
 Wu-shih (jap.: Buji) 157, 182, 186, 205, 207
 i Haiku 222
 WU TAO-TZU 216
 WU-TSUNG, cesarz 132
 Wu-wei (jap.: Mui) 36 *i nast.*, 39, 76, 117, 124, 174, 182
 zob. też Bezcelowość
 Wyzwolenia droga 21 *i nast.*
 Względność 87 *i nast.*, 146-155
 Yang 212, 213
 YAO-SHAN 188
 YEN-SHOU 132
 YEN-T'OU CH'ÜAN-HUO (jap.: GANTO ZEN-KATSU) 167
 Yin 212, 213
 YORIMOTO 136
 YÜAN-WU K'O-CH'IN (jap.: ENGO KOKUGON) 135, 181
 Yugen 220, 226 *i nast.*
 YÜN-FENG 207
 YÜN-MEN WEN-YEN (jap.: UMMON BUNEN) 164, 167, 172, 174, 207
 Zakonu instytucja 108, 127, 132 *i nast.*
 Zazen (chiń.: T'so-chan) 113, 120, 138-141, 189-194, 136
 Oddychanie 237 *i nast.*
 Postawa 191, 192
 Zen, pochodzenie słowa 78
 Zen kan-hua (jap.: kanna) 136
 Zen mo-chao (jap.: mokusho) 136
 Zendo 191
 Zenga 217, 220
Zenrin Kushu 147 *i przyp.*, 148, 155, 157, 166, 168, 180, 186, 187, 208, 219, 226
 i Haiku 220
 i Koan 204
 Zła problem 57

